Editorial

von Karlheinz Weißmann

Der Begriff „Identität" im Sinn von „vollständiger Übereinstimmung" war in der Philosophie gebräuchlich, lange bevor er Eingang in die Alltagssprache fand. Das dynamische Moment, das heute jede Verwendung des Begriffs „Identität" kennzeichnet, ist erst auf den Einfluß der Psychologie zurückzuführen. Sie entdeckte Identität als „Kernproblem" menschlicher Existenz, eine permanente Herausforderung „des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals, Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten" (Erik. H. Erikson). Aus der Psychologie wurde der Begriff in die Sozialwissenschaften übernommen und drang so in die politischen Debatten ein. Identität wurde dadurch auch ein Merkmal von Kollektiven und bezeichnete deren Soll-Zustand. In erster Linie interessierten jene Kollektive, die durch übermächtige Verhältnisse gehindert wurden, ihrer Identität gemäß zu leben. Die Beschäftigung mit der Identität aller möglicher Unterschichten, Randgruppen, ethnischen Minderheiten oder Populationen der Dritten Welt wurde zum Forschungsfeld und zur Möglichkeit, sich politisch mit dem Mehr-oder-weniger-Anderen zu „identifizieren".

Solches Identifizieren litt allerdings an einer Reihe argumentativer Schwächen. Neben der Annahme des prinzipiellen Unwerts der eigenen Identität, die – da weiß, kapitalistisch, patriarchalisch etc. – kein Existenzrecht besaß, war es vor allem die substanzhafte Auffassung von Identität, die in die Nähe von Positionen führte, die man um keinen Preis beziehen wollte: Wenn schwarze Amerikaner ihre Identität aus dem Stolz auf ihre Rasse ableiteten, war Rassenstolz dann möglicherweise legitim? Wenn Befreiungsfronten notorisch die Menschenrechte verletzten, mit der Begründung, das rechtfertige der Überlebenskampf der eigenen Nation, war Nationalismus dann eine denkbare Position? Und wenn irgendeine Gruppe von Indigenen ihre tradierte Lebensweise nur fortsetzen konnte, wenn sie sich radikal von allen technischen Neuerungen abschloß und an rigiden Regeln festhielt, war Antimodernismus dann eine akzeptable Möglichkeit, authentisch zu leben?

Zu einer Klärung dieser Fragen ist es nie gekommen. Das Konglomerat aus Sozialromantik und Aufklärungsglaube, Fortschrittserwartung und Technikfeindschaft, das die Vorstellungswelt seit den sechziger Jahren beherrschte, erledigte sich mit dem Siegeszug der Postmoderne und der Infragestellung aller objektiven Bezugsgrößen. Identität war ab jetzt nur noch „Passungsarbeit" (Heiner Keupp) des Einzelnen. Obwohl die Postmoderne viel von ihrem Charme verloren hat, wirkt dieser Gedanke nach: Identität ist bloß als individuelle von Belang und kollektive Identität bestenfalls ein Partikel jenes „Identitätsmosaiks", das wir schaffen, wenn wir daran gehen, unsere „Bindungen selbst zusammenzufügen" (Ulrich Beck).

Die Anziehungskraft dieses Gedankenspiels ergibt sich aus der Wahrnehmung einer immer weiter wachsenden Zahl von Identifikationsangeboten. Das freie Fluten der Zeichen, die Perspektiven der *virtual identity*, der rasche Wechsel der Moden, das alles trägt zu der Vorstellung bei, daß sich die Menge denkbarer „Produzenten und Verteiler kultureller Codes" (Manuel Castells) unendlich ausdehnen könne und wir aus dem Überangebot nur wählen und immer neu zu wählen brauchten. Was traditionell als Hauptbedrohung von Identität verstanden wurde – Labilität – wird hier in einen Vorteil umgedeutet. Aber um welchen Preis? Hinter dem Schein beliebiger Pluralisierung von Identitäten zeichnet sich eine massive Regression ab. Schon jetzt ist in den zerfallenden Metropolen zu erkennen, wie sich stabile, das heißt belastbare, *politische* Identitäten wieder am hinreichend Identifizierbaren ausbilden: Geschlecht, Ethnie, Religion. Es bedarf keiner Phantasie, um sich klar zu machen, welche Folgen jede Krise für den Bestand des bunten Identitätsflitters haben wird.

Autorenportrait Horst Lange

Von Götz Kubitschek

Es gibt Menschen, die gelebt werden. Sie finden sich in Situationen wieder, in die sie wegen eines seltsamen Mangels an Widerstandskraft geraten sind, obwohl ihnen zu jedem Zeitpunkt des Weges klar war, daß sie sich einem Abgrund nähern. Das Handeln ist von Ergebenheit in ihr Schicksal bestimmt. Dieses Schicksal wird als zugewiesen aufgefaßt, im Gegensatz zum *amor fati* jedoch passiv erduldet, nicht als Auftrag angenommen oder als Rolle ausgestaltet. Die Frage nach der Freiheit des Willens stellt sich von der Perspektive der Fliege aus, die im Spinnennetz hängt. Themen sind: das Leiden, das Hinein- und Hinabgezogenwerden, die Verstrickung, die Ausweglosigkeit und die Lähmung. Wenn Glaube hinzutritt, stellt sich die Frage nach der eigenen Schuld, die ihren Teil zum individuellen und allgemeinmenschlichen Versinken beigetragen hat. Dies ist die depressive Seite einer Theosophie, die alles von Gott, von einem Göttlichen herleitet und von der Fliege zumindest die Einsicht verlangt, daß der Faden, an dem sie klebt, nicht zufällig dort verlaufe. Heraklit hat diese Perspektive in ein anthropologisch illusionsloses Bild gekleidet: „Alles, was da kreucht, wird mit der Geißel zur Weide getrieben.“ Diese kraftvolle Übersetzung stammt von Horst Lange, der sich „geboren in einer verlorenen Zeit und in einem verlorenen Land“ sah und gegen das Verlorensein großartige Erzählungen und Romane setzte.

Horst Lange wurde 1904 in Liegnitz / Niederschlesien geboren. Sein Vater Ernst war Regimentsschreiber und Vizefeldwebel, seine Mutter Amalia Sophia eine gelernte Putzmacherin aus der Provinz Posen. Mit Blick auf die preußisch-protestantische Atmosphäre des Elternhauses und deren Abmilderung durch schlesische und – mütterlicherseits – katholische Einflüsse, spricht die neueste Literatur über Lange wieder von einem traditionellen Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Kultur. Das ist viel, weil es die in der Wissenschaft so intensiv betriebene Emanzipation

des Individuums von Herkunft und Landschaft abtropfen läßt. Östliche Duldungsfähigkeit und Passivität werden westlichem, vor allem preußischem Organisationswillen und Aktivismus gegenübergestellt. Solche Kategorien wirken – einmal für Lange geltend gemacht – über ihn hinaus, weil sie an sich und zu Recht dem Einfluß von Kultur, Elternhaus, Landschaft, Sprache eine größere Bedeutung zurückgeben.

Die Lyrikerin Oda Schaefer, Langes spätere Frau, schreibt in einem Lebensbild über ihren Mann: „Wie ein Zwang war es, das niederzuschreiben und festzuhalten, was ihn aus Quellen, Sümpfen und Flüssen der niederschlesischen Landschaft insgeheim gespeist hatte.“ Und Lange selbst sagt in einem Brief an Alfred Kubin: „Ich konnte wieder einmal sehr klar erkennen, wie das eigentliche Urerlebnis, aus dem alles herkommt, was ich bisher gemacht habe, in einem einzigen und gar nicht einmal sehr weiträumigen Landschaftsbezirk wurzelt. Es war eine wäßrige und morastige Bruchgegend, in der ich meine Jugend verbrachte.“ Von solchen Aussagen her kann Oda Schaefer ganz undramatisch mitteilen, daß „Wasser eines seiner Elemente, das andere die Erde“ gewesen sei.

Oda Schaefer: *Horst Lange. Ein Lebensbild*, in: Horst Lange, *Tagebücher* (vgl. Bibliographie).

Die Landschaft spielt in Langes Werken die wichtige Rolle eines spiegelnden Hintergrunds. Den Ton der Bücher bestimmen – als regionale Siegel wahrgenommene – die niederschlesische Melancholie, die Erdschwere des Gemüts, die Vergeblichkeit der klaren Formgebung angesichts der amorphen Wasserlandschaft. Dies alles begünstigt die Willenlosigkeit, Trunksucht und Selbstaufgabe der Figuren Langes, jedoch läuft alles bewußt und in der ausgefeilten Selbstreflexion modern ab, theoretisch sozusagen auf der Höhe der Zeit: Lange schrieb seine Landschaftsromane in Berlin, gebrochen, aus der Sicht eines Wahlstädters, keinesfalls nostalgisch oder romantisierend.

In einem Text über *Landschaftliche Dichtung*, der in der Zeitschrift *Der weiße Rabe*, Jahrgang 1933, erschien, äußert sich Lange poetologisch und erhellt den Ton seiner eigenen Arbeiten: Er stellt dem rationalistischen Fortschrittsglauben, der gerade in der Weltwirtschaftskrise erneut und schwer erschüttert wurde, das gegenüber, was er vor dem Hintergrund auseinanderfallender Ordnungen in Politik und Gesellschaft als das einzig Beständige bezeichnet: Natur und Landschaft, zyklisch, ahistorisch, gleichgültig gegen die Dimensionen und Handlungszeiträume des Menschen, eben nicht linear und fortschrittlich und damit eben nicht der Gefahr eines Abrisses oder Zusammenbruchs ausgesetzt. Darin liegt Zuverlässigkeit. In der Gleichgültigkeit der Natur liegt aber auch das Fremde, nicht zu Bannende, das den Menschen zusetzt, über sie hinweggeht. Langes Natur ist nicht die bestellte Kulturlandschaft der Heimat- und Bauernromane. Seine Landschaften sind beinahe immer Wasserlandschaften, amorph, nicht auf Dauer zu bezwingen. Darin: Aufweichende Rinnsale und geschwächte Menschen; der Fluß und seine Verzweigungen; Moder, Sumpf, Schwüle; Sickerungen, ein An- und Abschwellen, die Unaufhaltsamkeit des Elements, das alles ausspült, überschwemmt, abträgt und nichts in seiner scharfen, entschiedenen Form bestehen läßt.

Horst Lange: *Landschaftliche Dichtung*, in: *Der weiße Rabe*, Heft 5/6, Berlin 1933.

Horst Lange floh noch als Schüler nach Weimar zu seinem Onkel Emil, der Architekt am Bauhaus war und dort auch die Finanzen verwaltete. Er hoffte auf eine Ausbildung zum Künstler, gab seinen Plan jedoch auf, nachdem er reichlich Kritik von Walter Gropius erhalten hatte, der ihm von der Malerei abriet. Zurück in Liegnitz machte Lange das Abitur. Ab 1925 studierte er in Berlin Kunstgeschichte, Literaturgeschichte und Theaterwissenschaften und veröffentlichte erste Gedichte und Kurzprosa in der *Kolonne*, im *Fischzug* und später in *Der weiße Rabe*. 1927 erfolgte der Wechsel an die Universität Breslau, jedoch beendete Lange sein Studium nie, und seine Doktorarbeit wurde nicht angenommen.

Im Herbst 1930 lernte Lange in Liegnitz Oda Schaefer kennen, die nach ihrer gescheiterten ersten Ehe Erholung bei ihrer Mutter suchte. Gemeinsam mit Oda Schaefer und ihrem Sohn verließ Lange die als bedrükkend empfundene Kleinstadt wieder, um sich erneut in Berlin anzusiedeln. Es folgten Jahre intensiver Arbeit an verschiedenen literarischen Projekten. Der Durchbruch gelang 1937 mit dem Roman *Schwarze Weide*, der das Verhängnis zweier Ortschaften und ihrer Einwohner in dichter Verknüpfung mit der sumpfigen Landschaft schildert. Lange veröffentlichte von da an als gefragter Autor in allen wichtigen Feuilletons der Hauptstadt und arbeitete auch für den Rundfunk. Ab 1938 entstand der zweite große Ro-



Horst Lange 1949

man, die *Ulanenpatrouille*. Sie erschien 1940, nachdem Lange bereits zur Wehrmacht eingezogen worden war.

Anfang September 1941 beteiligte sich Horst Lange – inzwischen Gefreiter und auf dem Weg zur Ostfront – in Siedlce/Polen an einer Schlägerei, in die er angetrunken geriet. Im Zorn richtete er eine Pistole auf die Gegner. Zweimal drückte er ab, doch löste sich aufgrund einer Ladehemmung kein Schuß. Lange wurde verhaftet und in die Bahnhofswache gesperrt. Er durchbrach die Holzwand der Baracke und versteckte sich in einem Zug, der weiter zur Front rollen sollte. Man spürte ihn noch vor der Abfahrt auf und stellte ihn für ein rasches Urteil einigen Hauptleuten zum Verhör vor. Kriegsgericht schien unausweichlich. Jedoch kannte einer der Offiziere die *Ulanenpatrouille*, die 1940 als Langes zweiter Roman erschienen war. Das Kriegsgericht wurde abgebogen, Lange in die Strafkompanie des Spandauer Pionier-Bataillons 23 und damit an die Front versetzt.

Die Anekdote aus Siedlce veranschaulicht das Wechselspiel zwischen Leben und Werk Horst Langes mit kaum zu übertreffender Deutlichkeit. Lange ist eine jener seltsam schwachen Figuren, die wissentlich in ungünstige Situationen hineingezogen werden, die keine Kraft finden, sich auf gebahnten Wegen zu halten. Seine Bücher sind voll von Scheiternden, Versinkenden, Hinweggeschwemmten – und sind als vollendete Werke gleichzeitig das Gegenteil: komplexe Ordnung, kunstvolle Form, Beweise einer bis an den Rand des Ertragbaren gehenden Kraftanstrengung. So schildert der Roman *Ulanenpatrouille* zwar die schleichende Auflösung soldatischer Disziplin, die ein junger Leutnant bei vollem Bewußtsein und unter ständiger Selbstreflexion an sich erfährt: Am Ende hat er für eine Liebesnacht seine Soldaten verlassen und erwacht in einen nüchternen Morgen hinein, als der Angriff des Gegners bereits über ihn hinwegrollt. Der Roman selbst aber ist in seiner kunstvollen Komposition und seiner bis ans Manieristische gehenden Sprache gerade das Gegenteil einer Auflösung. Zwar stirbt der Leutnant schlußendlich bei dem Versuch, seine Disziplinlosigkeit durch einen gewagten Akt ins Gute zu wenden, der Autor aber hat mit seinem Werk auf jeden Fall die Ordnung geschaffen, aus der sein Held geglitten ist. Hier: Selbstzerstörung, Suff, Haltlosigkeit, ein Hineintrudeln in beinahe ausweglose Situationen, dort das Werk, die Form, das Durchgefeilte, der Willensakt, die gewaltige Leistung, in der Rettung liegt.

„In meiner Ahnung wird immer nur das Kommende als Folge eines Schlimmen im voraus begriffen, niemals das Schlimme selbst, bevor es direkt eintritt. Die Ahnung trügt. Man darf sich nur auf das Wirkliche und seine Kausalität verlassen. Wie oft ist mir hinterher klargeworden, daß die Wendung zum Bösen eigentlich nur von einem winzigen Gegengewicht abhängt, das die Ordnung stört und gänzlich verrückt, wenn es übermächtig wird. Ich sehne mich nach einer klaren und eindeutigen Ordnung und bin bis jetzt nicht imstande gewesen, sie zu schaffen oder sie, wenn ich sie mir vorübergehend gewonnen hatte, zu bewahren. Wenn mich die Konsequenzen dieses Erlebnisses dazu zwingen, sie mir mit Gewalt zu erringen und zu vervollkommnen, werde ich dankbar dafür sein, auch dann, wenn dieses Ziel nur unter Schwierigkeiten und über große Hindernisse hinweg erreichbar ist. Ich bin in den letzten Jahren, auch im Hinblick auf mein Privatleben, allen Entscheidungen aus dem Weg gegangen. Ich habe mich selbst immer davor gedrückt, für meine Schwächen geradezustehen. Auswege waren mir lieb und Verstrickungen angenehm.“

Der Tagebucheintrag „Waldlager, 1. X. 41“ ist eine Schlüsselstelle. Lange war am Vormittag zur Prügelei in Siedlce, verhört worden. Danach legte er vor sich selbst Rechenschaft ab über die Triebfedern seines Verhaltens, das in Siedlce nur krasser ausgefallen war als die Male zuvor, strukturell jedoch ihr Abbild blieb. Selbstanalyse am Rand des Abgrunds, mit großer innerer Dringlichkeit und einer stets im Hintergrund schwebenden Bitte um eine letzte Chance. Auf die gerade zitierte längere Passage folgt: „Das Verschleierte und Verschwommene, das bis in meine Denkungsart und in meine Darstellungsweise reichte, schien mein eigentliches Element zu sein.“ Und: „Sehr gerne ließ ich mich von Vorzeichen bestimmen, die mir meine Richtung zu weisen schienen. Die Ursache war kein Hang zur Bequemlichkeit, sondern eher eine Wesensverwandtschaft mit dem Dunklen und Dämmrigen.“ Die Vergangenheitsform, in der Lange die Analyse zusammenfaßt, zeigt, daß er davon ausgeht, von einer überwundenen Krankheit zu sprechen.

Zum Kern des Schriftstellers Lange führt die Tatsache, daß er sich seines Wegs und seiner mangelnden Widerstandskraft gegen Verlockungen jeder Art von Anfang an voll bewußt war und daß er darunter litt. Dieses volle Bewußtsein bekommt etwas Krankes, etwas ekelhaft Intellektuelles, weil es der tatsächlichen Handlung so ganz und gar einflußlos gegenübersteht. Auf jedes Versagen folgt eine Erklärung. Erst vor dieser selbstanalytischen Klarheit und der Schere, die zwischen Denken und Tun sich öffnet, wird die Schwäche unerträglich. Zum Vergleich: Ein volles Bewußtsein über den Gang am Abgrund hat auch derjenige, der nicht die Ordnung sucht, sondern ihre Spannungslosigkeit durch das Aufsuchen des Abwegs verlassen möchte. Stark an solchen Figuren ist, daß sie den eigenen Untergang mit auf der Rechnung haben. Eine Variante ist der *décadent*, der den Zerfall der Ordnung besingt und dabei weiß, daß er nie wirklich in Gefahr ist, sondern im Gegensatz zu manchen Lesern und Kollegen auch über dem Abgrund den Überblick behält und die Gefahr kalkuliert aufsucht. Zu der ärgerlichen Verantwortungslosigkeit, die hinter einer dekadenten Lebensweise liegt, wäre Horst Lange nicht in der Lage gewesen. Für solche Spiele war ihm die Bedrängung zu ernst. Er suchte den Abweg nicht, er geriet auf ihn und kokettierte vielleicht für einen Augenblick mit dem Gedanken, einer von denen zu sein, die dem großen Nichts, der Auflösung, ein großes Ich entgegenstellen können. Jedoch kam immer eine Schwäche zum Vorschein, die es ihm bei aller Verlockung letztendlich nicht erlaubte, tatsächlich abzuspringen, die ihn vielmehr dazu brachte, sich umzudrehen und den Halt in einer großen Ordnung existentiell zu suchen.

Horst Lange als Soldat, August 1941



Im „Waldlager, 1. X. 41“ begriff er den Sinn der Ladehemmung. Und suchte die Lektüre therapeutisch aus: „Ich lese von Goethe ‚Kampagne‘, ein großes Buch, ein wunderbarer Hang zur Ordnung. Und jetzt beginnt ein neues Kapitel. Ich bin ganz froh, heiter und entlastet.“ Und am 4. X.: „Dort, wo er von der Wendung spricht, die jedes Mannes Leben durchmacht, wenn die Sehnsucht und der Traum als beherrschende Prinzipien aufgegeben werden, zugunsten eines Bewußten und Geplanten, ergriff's mich besonders.“ Die Stelle, auf die Lange hinweist, lautet bei Goethe (*Kampagne in Frankreich*): „Das Sehnsüchtige, das in mir lag, das ich in früheren Jahren sicherlich zu sehr gehegt und bei fortschreitendem Leben kräftig zu bekämpfen trachtete, wollte dem Manne nicht mehr ziemen, nicht mehr genügen, und er suchte deshalb die volle, endliche Befriedigung.”

In seiner Haltlosigkeit und Verwirrtheit war Horst Lange ein besonders stark ausgeformter Vertreter der sogenannten „Jungen Generation“, die den Ersten Weltkrieg als extreme Erschütterung erfahren hatte, wobei ihr – im Unterschied zur Frontgeneration – aufgrund des Alters ein tatkräftiges Gegenhalten nicht möglich gewesen

war. Der Zusammenbruch der alten Ordnung konnte bloß erduldet werden. Die Grundkoordinaten für einen bedeutenden Teil dieser Generation waren neben einem unterschwelligen Sicherheitsbedürfnis vor allem Utopielosigkeit und – in zwei Stoßrichtungen auseinanderlaufend – extremer Pragmatismus oder Kulturpessimismus. Im Bereich der Literatur entsprechen diesen Haltungen die Gebrauchskunst auf der einen und tendenzfreie Arbeiten auf der anderen Seite. Der Germanist und Herausgeber der Lange-Tagebücher aus dem Zweiten Weltkrieg, Hans Dieter Schäfer, schreibt: „Vor allem die junge Generation distanzierte sich von politischen und künstlerischen Freiräumen und hoffte auf gebündelte Energien, die sie zumeist nicht in der Herausarbeitung von Eigenverantwortung und Offenheit suchte, sondern im Schutz der Gruppe oder Sache." Diese Grundierung verdeutlicht, warum Lange und viele Vertreter seiner Generation den abermaligen Machtwechsel innerhalb der Weimarer Republik Anfang 1933 nicht als revolutionäre Zäsur wahrnahmen. Die künstlerischen Projekte liefen kontinuierlich über ein Datum hinweg, das sich erst nach und nach als entscheidende Wegmarke darstellte. Von hier führt eine direkte Entwicklungslinie in klassizistische, eine formale Strenge und Ordnung betonende Formen, wie sie in ganz Europa und vor allem auch in Deutschland gegen die Auflösungskunst der Avantgarde Ende der zwanziger Jahre entwickelt wurde. Das „Statische" als positiv empfundene Ruhe und Haltbarkeit ist über Gottfried Benns Gedichte zu einem Bestimmungsmerkmal dieses Ansatzes geworden.

Mit der *Schwarzen Weide* erschien 1937 ein Roman, der begeisterte Besprechungen erfuhr und Lange aus der Sicht vieler Rezensenten zu einem „Dichter europäischen Ranges" (Sebastian Haffner) machte. Die *Schwarze Weide* wird damit zum Focus, durch den die Kulturpolitik des Dritten Reiches sich als differenziertes Gebilde zeigt. Die Auffassung, daß nur in der Emigration deutsche Kunst überdauern konnte, während im Reich selbst eine Eiszeit jede Entwicklung zum Erliegen brachte, stimmt nicht. Die spezifische Herrschaftssicherung Hitlers ist als „kalkuliertes Chaos" (Karl-Dietrich Abel) beschrieben, jedoch in seinen konkreten Auswirkungen zugunsten der Konzeption einer „Stunde Null" ins Abseits gestellt worden. Der literarische Werdegang vieler Nachkriegsschriftsteller zeigt aber, daß sie in den während des Dritten Reiches teilweise in verblüffender Politikferne an ihrem künstlerischen Projekt arbeiteten und eine Vielzahl von Veröffentlichungsmöglichkeiten nutzten. Dies war möglich eben durch das „kalkulierte Chaos", in dem bis in die höchste Ebene hinein politische Machthaber ihren Bereich absteckten, mit Gleichrangigen konkurrierten und *ihrem* Machtbereich ein eigenes Gepräge aus Duldung und Verbot, Förderung und Experiment gaben. Dafür, daß im Staat bis zum Vorabend des Kriegs durch die friedlichen außenpolitischen Erfolge und den wirtschaftlichen Aufschwung eine beinahe weltläufige Stimmung herrschte, belegen Tagebucheinträge und Briefe aus dieser Zeit. Wiederum Hans Dieter Schäfer hat sie in seinem Essay *Das gespaltene Bewußtsein* zusammengetragen und neben den beispielsweise bis 1939 offen gepflegten Amerikanismus der großen Illustrierten gestellt.

Hans Dieter Schäfer: *Das gespaltene Bewußtsein*, München und Wien 1981.

Daß Langes Werk schlußendlich doch als kränkelnd bewertet wurde, verwundert nicht. Über die Verweigerung von Papierkontingenten wurden *Schwarze Weide* und *Ulanenpatrouille* indirekt verboten. Aber auch hier wieder Differenzierung: 1944 erschienen die *Leuchtkugeln*, drei Erzählungen aus dem Rußlandfeldzug, den Lange bis zu seiner Verwundung am 9. Dezember 1941 als Pionier mitgemacht hatte. Lange hat die drei Erzählungen 1943 im Lazarett niedergeschrieben, Carl Zuckmayer bezeichnete die Titelgeschichte als die „beste deutsche Prosadichtung aus dem letzten Krieg".

In den *Leuchtkugeln* ist die Sprache und Sichtweise Langes die *nach* dem Waldlager: Dem Verfall, der Ausweglosigkeit und dem Verhängnis wird nicht mehr kalligraphisch nachgespürt. Die Suche nach dem schönsten Satz ist einer exakten und nicht in jedem Beiwort bedeutungsschwangeren Beschreibung der Vorgänge und Bilder im stockenden Vormarsch auf Moskau zu gewichen. Der einzelne Soldat kämpft gegen die Gleichgültigkeit und Unabsehbarkeit der russischen Landschaft, jedoch protokolliert er nicht in aufgefächerten Sätzen seinen Untergang, sondern wirft sich auf das, was hält: Auftrag, Kameradschaft, gute Geschichten während langer Nachtwachen, ein paar Schuß Munition gegen die Partisanen

in einem Wäldchen irgendwo vor Moskau. Zwar hat die Hauptfigur, der Soldat Hermes, eine Vorgeschichte, etwas Ungelöstes aus seinem zivilen Leben vor dem Krieg, aber das dominiert nicht jeden Schritt. Mehr: Es wird in der kameradschaftlichen Frontatmosphäre auf untergeordnete Stelle verwiesen. Das Jetzt, das bestanden werden soll, überlagert alles.

Lange hat in Tagebucheinträgen und Briefen diese Atmosphäre als gesund und heilsam bezeichnet. Die literarische Qualität der *Leuchtkugeln* ist herausragend, ihr Ton auch 1944 tragbar. Hans Dieter Schäfer kommt auch angesichts dieses Beispiels zu der These, daß ein „gemäßigter Pluralismus als konstitutives Element der nationalsozialistischen Kulturpolitik" bis zuletzt erhalten blieb.

Lange war kein Widerständler. Seine Thematik einer sozusagen theosophischen Ordnungssuche ist in tiefem Sinn unhistorisch. Zudem verhindert die eigene Unsicherheit absolute Wertungen, die notwendig wären, um über eine eindeutige Stellungnahme schließlich zum ausformulierten Widerstand zu gelangen. Aber das war auch nicht Langes Projekt. Seine Spur: Das ist die Moderne Klassik, die religiös unterfütterte Statik, der Lebensversuch über die Kunst. Moderne muß nicht zwingend Auflösungskunst sein, das ist eine Erkenntnis Langes: „Mit äußerstem, immer noch wachsendem Widerstreben den Band Kafka zu Ende gelesen. Eine Erzählung wie ‚In der Strafkolonie' ist das exkrementäre Produkt einer kranken Phantasie. Sadismus, der zur Metaphysik wird" (Tagebücher, 16. II. 45). Horst Lange, der bis zu seinem Tod an seiner schweren Verwundung litt, hat nach dem Krieg gemeinsam mit Oda Schaefer bei München gelebt. Er starb am 6. Juli 1971. Im Gegensatz zu vielen Kollegen seiner Generation legte er keinen Wert auf den Anschluß an eine Gruppe 47 oder andere Projekte.

Bibliographie:

Die Gepeinigten, Berlin 1933.

Schwarze Weide, Hamburg 1937.

Auf dem östlichen Ufer. Erzählungen, Hamburg 1939.

Ulanenpatrouille, Hamburg 1940.

Das Irrlicht. Erzählung, Hamburg 1943.

Die Leuchtkugeln. Drei Erzählungen, Hamburg 1944.

Das Lied des Pirols, München 1946.

Windsbraut. Erzählungen, München 1947.

Tagebücher aus dem Zweiten Weltkrieg. Herausgegeben und kommentiert von Hans Dieter Schäfer, Mainz 1979.

Mittwinteropfer – Vorzeit und Identität

Von Karlheinz Weißmann

Seit einiger Zeit wird in lateinamerikanischen Staaten – vor allem Peru, Bolivien und Ecuador – vom Wiederaufleben einer drakonischen Volksjustiz berichtet. Indios lynchen nicht nur Kriminelle, sondern auch unliebsame Politiker. Das ist als Reaktion auf die verbreitete Gewalttätigkeit, die Armut, das Fehlen staatlicher Kontrolle, die Korruption und Willkür erklärbar, hängt aber auch zusammen mit sehr alten Rechtstraditionen. In Südamerika sind trotz des europäischen Einflusses nicht nur religiöse, sondern auch soziale Vorstellungen aus der Zeit vor der Eroberung und Kolonisierung erhalten geblieben. Einige Indioführer beschwören sogar die große Vergangenheit des Kontinents und die Macht der Inkas, um so ihre Anhänger über das Verlangen nach konkreten Verbesserungen hinaus zu mobilisieren.

Gerade der irreale Zug dieses Programms erinnert an das Ramon Carrascos, der Hauptfigur in D. H. Lawrence' *Die gefiederte Schlange*, der den Kult des altmexikanischen Gottes Quetzalcoatl restaurieren wollte, um die Indios aus ihrer Lethargie zu reißen und das Imperium der Azteken zu erneuern. Die Berührung mit dem Ursprung sollte ihre kollektive Kraft wiederbeleben. Aber der messianische Carrasco ging noch weiter, denn er glaubte, alle Völker seien von ihren Wurzeln abgeschnitten: „Wenn die Mexikaner den Namen Quetzalcoatl lernen sollen, sollen sie nur mit der Zunge ihres eigenen Blutes sprechen. Ich möchte, daß die germanische Welt wieder im Geiste des Thor, des Wodan und der Weltesche Yggdrasill dächte, daß die druidischen Länder begriffen, daß ihr Geheimnis in der Mistel liegt, sie selbst die Tuatha de Danaan sind, die immer noch leben, wenn sie auch versanken. Die Mittelmeervölker sollten ihren Hermes wieder haben und Tunis seinen Ashtaroth, in Persien sollte Mithras, in Indien Brahma und in China der älteste aller Drachen neu erstehen." Lawrence ließ Carrasco dieses Bild weiter ausmalen im Sinn einer neuen organischen Weltordnung, deren Kulturen gegeneinander abgeschlossen werden sollten, um die Identität der Völker vor Schaden zu bewahren; nur die Eliten würden miteinander verkehren.

D. H. Lawrence: *Die gefiederte Schlange*, zuletzt Zürich 1986.

Daß dieses Projekt phantastisch war, hat Lawrence gewußt, und heute liest man das ganze noch aus anderen Gründen mit anderen Augen als 1926, dem Zeitpunkt, an dem die *Gefiederte Schlange* veröffentlicht wurde, aber die Vorstellung von authentischen Kulturen, die ein Bewußtsein ihrer Anfänge haben und aus diesem Bewußtsein leben, hat ihre Faszination nie ganz verloren: Neuschöpfung durch Bezug auf das Uralte, Bruch mit der Gegenwart und Rückgriff auf die „Vorzeit", mehr noch: Gleichzeitigkeit von Gegenwart und „Vorzeit".

Als „Vorzeit" kann jede zurückliegende Epoche verstanden werden, die weit genug von der Gegenwart entfernt ist, um ihr fremd zu sein, die aber nicht außerhalb des Verstehenshorizontes liegt. „Vorzeit" muß nichts zu tun haben mit der Prähistorie im wissenschaftlichen Sinn, es genügt, daß sie in bezug auf das Heute als fern, rein, unverfälscht, stabil und damit als normativ gelten kann. Die Vorzeit eignet sich wegen der Distanz als Sehnsuchtsbild, es dürfen ihr dunkle und barbarische Züge eingetragen sein, aber es muß auch irgendein Moment der Kontinuität geben, das sie mit dem Heute verbindet. Wenn die Kontinuität als periodisch unterbrochen oder nur insgeheim fortbestehend gilt, schädigt das die legitimierende Kraft der Vorzeit nicht, unter Umständen zieht sie ihre Bedeutung gerade aus der Gefährdung oder dem Arkanum, das sie umgibt.

Der Ursprungsbezug gehört zu den Grundformen aller Identitätsbildung, ob beim Individuum oder beim Kollektiv. Jedes Kind begreift sich durch seine Eltern, die es hervorgebracht haben, das Interesse an den Vorfahren hat im Zeitalter des Internet zum Entstehen eines Dienstleistungssektors geführt, der EDV-gestützte Stammbäume und Ahnentafeln anbietet, Hilfe beim Auffinden aller möglichen Quellen für Familienforschung leistet oder entsprechendes Material – Auszüge aus Taufbüchern ebenso wie Stammrollen von Regimentern – für den Gebrauch am Computer zur Verfügung stellt. In der Vergangenheit hat „gute Herkunft" bestimmt, wer jemand war, welchem Kodex er sich zu unterwerfen hatte, welche Pflichten von ihm erfüllt werden mußten. Identität entstand durch Kenntnis des Anfangs, dessen Glanz die Gegenwart erhellt. Der in allen Aristokratien verbreitete Ahnenstolz, die kultische Verehrung der „Alten" oder die Berufung auf einen Gott als Vorfahren waren aber nur besonders sprechende Beispiele für ein allgemeines Muster menschlichen Selbstverständnisses.

Klaus E. Müller: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt a. M. und New York 1987.

Es ist deshalb auch nicht überraschend, wenn man Parallelen zu Verhaltensweisen des Einzelnen bei Gruppen wiederfindet. Oft wurde zwischen dem einen und dem anderen eine direkte Beziehung hergestellt, etwa durch Annahme der Abstammung eines Volkes von einer Familie oder einem Erzvater. Das berühmteste Beispiel dürfte das Selbstverständnis der Juden als „Samen Abrahams" sein, ein Gedanke, der schon ausgedrückt war in dem Bekenntnis Deuteronomium 26, einer verdichteten Erinnerungsformel, die bei dem „umherirrenden Aramäer", also Abraham, begann und dann die wichtigsten Stationen von der Volkwerdung über die Versklavung bis zur Befreiung und Landnahme aufführte.

Im Abendland hat zwar das „Heilsgeschichtliche Credo" (Gerhard von Rad) der Bibel eine erhebliche Wirkung entfaltet, aber die Übernahme der jüdischen Erinnerungsformel war ausgeschlossen. Nur die Engländer glaubten, Nachfahren der verlorenen Stämme und damit das wahrhaft auserwählte Volk zu sein. Ansonsten bezog das „neue Israel" der Christenheit zwar das Handeln Gottes seit den Zeiten des „alten Israel" auf sich, aber die europäischen Nationen tradierten außerdem davon unabhängige Ursprungsmythen. Im Mittelalter war vor allem die „Trojanersage" verbreitet, die erlaubte, die Franken, später die Deutschen als legitime Erben des Imperiums anzusehen, weil sie mit den Römern dieselbe Herkunft aus dem untergegangenen Ilion teilten.

Die Mischung aus historischen Fakten, gewagter Etymologie, populärer Überlieferung und höfischer Dichtung, die zur Begründung dieser und ähnlicher Vorstellungen herhalten mußte, hat die Überzeugungskraft der Herkunftserzählungen kaum gemindert. Allerdings waren sie für den Anspruch einer Dynastie oder einer Nation nur von begrenzter Bedeutung, solange die christliche Lehre bestimmend blieb. Das änderte sich mit Renaissance und Reformation, die dazu führten, daß das von der Kirche entworfene Geschichtsdenken in Frage gestellt wurde und eine sukzessive Alphabetisierung der europäischen Gesellschaften in Gang kam, die nicht

Helmut Zedelmaier: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2003.



nur zur Verbreitung von Kenntnissen führte, sondern auch Rechtfertigungsalternativen für neue politische Ordnungen entstehen ließ.

Während die katholischen Völker ihre Identität bis ins 20. Jahrhundert wesentlich aus der ungebrochenen lateinischen Überlieferung bezogen und Spanien, Portugal, Frankreich sowie die italienischen Staaten eine Kontinuität von der Antike bis in die eigene Gegenwart behaupten konnten, waren es die Länder Mittel- und Nordeuropas, in denen mit der evangelischen Lehre ein neues Selbstbewußtsein entstand, das aus der Idee der Erbfeindschaft Roms gespeist wurde. Schon Luther setzte seinen Kampf gegen die Kirche des Papstes mit dem des Arminius – Hermann gegen die Legionen des Augustus gleich.

Als Vorzeit erschien hier jene germanische Frühe, in der die eigene Identität noch nicht durch das Römisch-romanisch-Welsche entfremdet war, und gerade die Gefahr, in der die Überlieferung gestanden hatte, löste den Enthusiasmus bei Wiederentdeckung der eigenen Wurzeln aus. Der Rückgriff auf die germanische Vergangenheit wurde entscheidend für die Entwicklung der nationalen Identität der Deutschen, der Engländer, der Nordamerikaner und der skandinavischen Völker. Schweden ist dafür ein besonders interessantes Beispiel, weil das Land erst relativ spät eine stabile politische Organisation erhielt, nur kurz Bedeutung im Konzert der Mächte erlangte und die weitgehende Isolation den Fortbestand vieler Überreste sicherte, an denen sich die historische Phantasie entzünden konnte. Schon Gustav Adolf glaubte, die Schweden seien das älteste Volk der Erde, sah seine Krieger in direkter Nachfolge der alten „Goten", ernannte einen „Reichsantiquar" und ließ Runensteine, Megalithen oder Grabanlagen unter Schutz stellen. Sie galten aber nicht nur als Zeugnisse früherer Größe, sondern auch als ein Erbe, zu dem man sich in Beziehung setzen sollte. Ein General Karls XII. befahl Ende des 17. Jahrhunderts, verstorbene Offiziere in einer Schiffssteinsetzung zu begraben, damit sie bei den Helden der Vergangenheit ruhten.

Hatte sich die Vorstellung vom besonderen Rang des germanischen Altertums zu diesem Zeitpunkt in Schweden durchgesetzt, so war das auch den nationalpädagogischen Bemühungen von Historikern zu verdanken, unter denen man Olav Rudbeck als den bekanntesten – aber auch den umstrittensten – betrachten darf. Rudbeck veröffentlichte zwischen 1675 und 1698 eine dreibändige Darstellung der schwedischen Geschichte, die unter dem Titel *Atlantica* erschien und seine Heimat nicht nur mit dem Paradies

Theobald Bieder: *Geschichte der Germanenforschung*, 3 Bände, Leipzig 1921–1925.



Midvinterblod, Wandbild von Carl Larsson, 1915

und der Insel Atlantis gleichsetzte, sondern auch die ganze bisher geltende Vorstellung von der Ausbreitung des kulturellen Fortschritts umkehrte. Rudbeck behauptete, alle Errungenschaften des Menschengeschlechts seien im Norden entstanden und dann nach Süden weitergegeben worden. Zwar suchte er noch den Ausgleich mit der biblischen Überlieferung, ersetzte aber das Postulat eines barbarischen Anfangs, den erst die Berührung mit der Mittelmeerwelt zu höheren Gesittungsformen führte, durch die Idee einer autochthonen Zivilisation, die durch fremde Einflüsse nur verlieren, nie gewinnen konnte.

Diese Vorstellung ist für jede Verknüpfung kollektiver Identität mit der Vorzeit entscheidend: das Eigene ist seinem Wesen nur am Beginn der Geschichte nahe, der Kontakt mit dem Anderen ist zumindest problematisch, wenn nicht überhaupt geeignet, das Wesen des Eigenen zu zerstören. Das kann den Gedanken fördern, man müsse die lebende, aber korrumpierte Überlieferung beseitigen und direkt an archaische Bräuche anknüpfen, die dem Wesen gemäßer, authentischer, „natürlicher" seien; der 1811 in Schweden gegründete „Gotische Bund" verwendete altnordische Namen für seine Mitglieder, benutzte bei gemeinsamen Festen Hörner, aus denen Met getrunken wurde und brachte in Erik Gustav Geijer einen wichtigen Führer des schwedischen Liberalismus, in Esaias Tegnér einen einflußreichen Dichter und in Per Henrik Ling jenen Mann hervor, der eine spezifische, schwedische Art des Turnens erfand, um nicht nur die körperliche Kraft, sondern auch den Geist der freien Bauern der alten Zeit wiederzubeleben.

Selbstverständlich hat die Entwicklung des schwedischen Nationalbewußtseins bis ins 19. Jahrhundert unter dem Eindruck einer eher poetischen als präzisen Vorstellung von der Vergangenheit gestanden. Das war zuletzt noch an der Begeisterung der Gebildeten für die gefälschten Ossian-Lieder zu erkennen; der im schwedischen Königshaus verbreitete Vorname „Oscar" geht auf den zurück, den der Sohn des fiktiven gälischen Sängers trug. Erst die wissenschaftliche Archäologie und die systematische Erforschung der Bodendenkmäler machten eine genauere Darstellung der fernen Vergangenheit möglich. Aber noch die schwedische „Nationalromantik" an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert lebte von der eklektischen Aufnahme einzelner Elemente der Vorzeit, die zu einem Idealbild verschmolzen wurden. Kennzeichnend für diese eigentlich schon „überholte" Auffassung waren nicht nur die Gebäude im national-

romantischen Stil – etwa das Stadthaus von Stockholm oder die Vasa- und die Masthuggskirche in Göteborg –, sondern auch ein Teil der Wandbilder, die Carl Larsson für verschiedene öffentliche Gebäude anfertigte.

Carl Larsson. *Ausstellungsbuch Nationalmuseum Stockholm und Göteborgs Konstmuseum*, Königstein i. Ts 1992.

Als Larsson den Auftrag erhielt, das Nationalmuseum in Stockholm auszugestalten, war er ohne Zweifel der bekannteste schwedische Maler. Viele Bilder, die er seit 1896 für das Museumsgebäude gemalt hatte, behandelten die Geschichte der Kunst, aber für das letzte, erst 1915 vollendete, wählte er ein völlig anderes Thema. Unter dem Titel „Midvinterblot" – „Mittwinteropfer" schuf er eine monumentale Darstellung, die sich auf eine Stelle aus der Edda bezog, nämlich die Erzählung Snurri Sturlusons vom Opfer des Königs Domalde, der vor dem Tempel in Altuppsala – dem Zentralheiligtum des alten, heidnischen Schweden – getötet wurde, um durch die Hingabe seines Lebens eine Zeit der Mißernte und des Hungers zu beenden.

Larsson zeigte den erstickenden König, der sich in einer letzten Anstrengung auf die Zehenspitzen erhebt und den Riemen von seinem Hals zu lösen sucht, nicht im Zentrum, sondern etwas nach rechts verschoben. Die Blicke des Betrachters werden zuerst auf einen Priester in der Mitte gelenkt, der, weiß gekleidet, mit dämonischem Blick einen Thorshammer hebt, ohne daß ganz deutlich würde, ob es sich um eine Segensgeste oder Drohung handelt. Mit dem Rücken zum Betrachter steht ein rotgewandeter Scharfrichter, einen Dolch in der Hand, der dem Sterbenden den Todesstoß geben wird. Die ganze Szene spielt sich vor der Fassade des Tempels ab, zu den Seiten von König und Priester finden sich schwer bewaffnete Krieger, ekstatisch tanzende Frauen und Lurenbläser. Das Bild ist in leuchtenden Farben gemalt, mit einer erheblichen Menge Gold, die Linienführung erinnert an Einflüsse des Jugendstils.

Larsson selbst nannte „Midvinterblot" sein wichtigstes Werk. Das war insofern konsequent, als ihn die Imagination der Vorzeit, die es kennzeichnet, seit langem beschäftigt hatte und auch für seine ehrgeizigste Idee bestimmend gewesen war. 1908 war von ihm die Errichtung eines „schwedischen Pantheons" vorgeschlagen worden. Auf dem Grundriß des Tempels von Altuppsala sollte ein monumentales Gebäude errichtet werden, im Zentrum eine Darstellung des gekreuzigten Christus, aber umgeben von Figuren Odins, Thors und Baldurs, während eine Krypta der Aufnahme der Gebeine der schwedischen Helden dienen würde. Durch Fresken und Inschriften sollte dem Betrachter die Größe der Schweden vor Augen geführt werden, des „ältesten Volkes im Norden".

Der Plan konnte niemals realisiert werden, wahrscheinlich auch, weil man ihn zu diesem Zeitpunkt schon als anachronistisch empfand. Sogar die Fertigstellung von „Midvinterblot" war mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Seit dem Bekanntwerden von Larssons Konzept, 1911,



Carl Larsson, Entwurf für einen „Schwedischen Pantheon", Zeichnung 1908

hatte es scharfe Proteste gegeben. Einige Kritiker störten sich daran, daß Domalde nur eine mythische Figur sei, und eine Reihe von Vorgeschichtsforschern beklagte, daß Larsson jede historische Zuordnung der von ihm als Muster genommenen archäologischen Funde ignoriert habe. So spielte die Szene selbst in der Wikingerzeit und der war auch der Schlitten zuzuordnen, auf dem der König stand und der ganz deutlich dem Osebergfund entsprach, während die Bewaffnung der Krieger auf das 6. Jahrhundert zurückwies, die Lurenbläser in die Bronzezeit gehörten und die Architektur des Tempels, wenn überhaupt, dann den Stabkirchen des Hochmittelalters zugerechnet werden mußte, die Kleidung erinnerte an zeitgenössische Volkstrachten und die Löwen zu Seiten des Eingangstors an asiatische Skulpturen. Es haben diese Vorbehalte entscheidend dazu beigetragen, daß „Midvinterblot" nach dem Tod Larssons, 1919, aus dem Nationalmuseum entfernt wurde und erst 1997 an seinen Bestimmungsort zurückkehren konnte. Der Grund für die Ablehnung war vor allem ein gewandelter Zeitgeist, der der Faszination durch die Anfänge zu mißtrauen begann.

Ein Bruch in der Art, die eigene Vorzeit aufzufassen, läßt sich bei allen europäischen Nationen des 20. Jahrhunderts feststellen. Die große Begeisterung Frankreichs und Irlands für die Kelten oder der russischen Narodniki für die frühe slawische Kultur hat darunter ebenso gelitten wie der Enthusiasmus von Deutschen, Skandinaviern und Engländern für die Germanen. Diese Distanzierung von einem wesentlichen Teil der eigenen Identität ging zurück auf die Zunahme und Verbreitung historischer Kenntnisse im Zusammenspiel mit einer dramatischen Veränderung der Lebenswelten. Wegen der heute üblichen Rede von der „Erfindung" der Nationen wird oft ignoriert, daß diese bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg durchaus deutlich gegeneinander abgegrenzt werden konnten. Entscheidend dafür war die Statik der bäuerlichen Lebenswelt, die wiederum die Kontinuität der Substanz eines Volkes über sehr lange Zeit verbürgt hatte.

Rolf-Peter Sieferle: *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Frankfurt a. M. 1989.

„Völkische" Bewegungen entstanden um die Jahrhundertwende in den Städten und reagierten auf einen Modernisierungsprozeß, von dem zu recht vermutet wurde, daß er mit dem Bauerntum die nationale Identität prinzipiell infragestellte. Zum Kern aller völkischen Ideologien gehörte die Behauptung, daß die bäuerliche Kultur wichtige Elemente aus der Frühzeit tradiere und der bäuerliche Menschenschlag bestimmte nationale – dann auch: rassische – Eigenschaften in besonderer Qualität verkörpere. Diese Argumente ähnelten denen der Nationalromantik, was sie unterschied, war der tiefe Pessimismus der Völkischen. Für sie war der Identitätsverlust ein apokalyptischer Vorgang und sie neigten zu radikalen Maßnahmen, um ihn aufzuhalten. Das Scheitern entsprechender Versuche, aber auch die Brutalität der angewandten Mittel haben nicht nur zu einer Diskreditierung der völkischen Ideologien, sondern der Verknüpfung von Vorzeit und Identität überhaupt beigetragen.

Seitdem schien nur der „Dritten Welt" diese Art des Rückgriff noch gestattet, um den Prozeß der Nationenbildung zu erleichtern. Das prominenteste Beispiel für den Versuch, Identität durch den Bezug auf eine ferne Vergangenheit zu schaffen, ist sicher Israel, das schon in seiner politischen Symbolik – Davidstern und Menora – auf einen Anfang zurückweist, zu dem keine direkte Verbindung mehr besteht, und das Archäologie von Staats wegen betreiben läßt, um den Bürgern der Gegenwart die Identifizierung mit den Hebräern der Antike nahezubringen oder Gebietsansprüche gegenüber den Nachbarn zu rechtfertigen. Daß man bis vor einigen Jahren die Elitetruppen der Armee nachts am Felsen von Massada vereidigte, der Bergfestung, deren jüdische Besatzung sich im Kampf gegen die Römer der Gefangennahme durch gemeinsamen Selbstmord entzogen hatte, war ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Geschick, mit dem man diese Art von Selbstverständnis und Selbstdarstellung nutzen kann.

Im Vergleich zu Israel haben die arabischen Nationen erhebliche Probleme mit der Strukturierung ihrer Identitätspolitik. Der Rückgriff auf die mesopotamischen Großreiche im Irak, auf die Pharaonen in Ägypten oder die Phönizier im Libanon hat niemals die notwendige Resonanz gefunden. Ähnlich dem Katholizismus im Europa des Mittelalters behindert hier der Islam alle Versuche, einer anderen als der religiösen Identität Geltung zu

verschaffen. Außerdem setzt die Nationenbildung Schulbildung voraus, und der Analphabetismus der arabischen Massen muß jede Verankerung eines neuen kollektiven Selbstverständnisses erschweren. Ein Problem, das in noch viel größerem Ausmaß in Afrika besteht. So bestechend auf den ersten Blick der Versuch Zimbabwes wirkt, die Rivalität der Stämme und das Erbe der britischen Kolonie Rhodesien dadurch zu überwinden, daß man mit dem Staatsnamen und der nationalen Identität an eine sagenhafte Kultur anknüpft, von der lediglich einige Ruinen im Inneren des Landes zeugen, es bedürfte doch ganz anderer als der vorhandenen Mittel, um erfolgreich zu sein und jenseits des Deklamatorischen eine Nation zu begründen.

Ganz anders als in Afrika oder im Nahen Osten stellt sich die Situation in vielen Ländern Asiens dar, vor allem dann, wenn sie zum Einflußgebiet der chinesischen Kultur gehören. Man kann die konservative Neigung des Konfuzianismus dafür verantwortlich machen, aber eine noch wichtigere Rolle dürfte die faktische Dauer spielen. Die kommunistische Führung in Peking betrachtet nicht nur die nationale Homogenität und die Tradition der Reichseinheit als feste politische Größen, sie wertet sogar die Funde älterer Hominiden als Beweise für die Siedlungskontinuität über Jahrtausende hinweg. Wenn man in Europa den unlängst gezeigten Film „Der Kaiser und sein Attentäter" des chinesischen Regisseurs Zhang Yimou, in der die Person des Reichsgründers Shih Huang Ti behandelt wird, wegen seines Pathos mit einer gewissen Irritation betrachtete, so darf man sich doch nicht darüber hinwegtäuschen, welche Rolle die Erinnerung an eine heroische Vorzeit – das 3. vorchristliche Jahrhundert – für eine Macht spielen kann, die sich anschickt, auf die Weltbühne zurückzukehren.

Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, zuletzt München 2002.

Mit Jan Assmann ließe sich die Verbindung von Vorzeitbild und Identität als „heiße Erinnerung" bezeichnen, insofern diese Erinnerung das Eigenartige erklärt, rechtfertigt und daraus Handlungsanleitungen folgert, also zu einer „Identifizierung" führt, im Gegensatz zu allen Formen „kalter Erinnerung", die nur chronologisch auflisten oder antiquarisch interessiert sind. Die „heiße Erinnerung" dient dazu, der Kultur eine Identität zu verleihen. Das kann sie leisten, weil sie aus einem System von „Merkzeichen" besteht, die das kollektive Gedächtnis strukturieren. Mit Tradition im landläufigen Sinn hat das wenig zu tun, denn entscheidend ist eben nicht, *daß* etwas gemerkt wird, sondern *was* gemerkt wird und von *wem*. *Was* ist geeignet, in Erinnerung behalten und vergegenwärtigt zu werden, *was* läßt sich so in Form bringen, daß die Weitergabe der Erinnerung tatsächlich gelingt, und *wer* entscheidet über das eine wie das andere?

Schon in den frühen Hochkulturen war die Beantwortung dieser Fragen deutlich erschwert durch die dauernd drohende Verflüssigung von Identität. Aber es haben sich mit der Veränderung auch neue Möglichkeiten eröffnet, um die Dauerhaftigkeit des komplexer werdenden Systems zu sichern. Ein wesentlicher Grund dafür ist das, was Assmann das Zusammenspiel von „Zeittiefe" und „Gleichzeitigkeit" nennt: Gerade weil die Hochkultur im Vergleich zur primitiven eine umfassendere Vorstellung geschichtlicher Dimensionen hat und sich mit der Schriftlichkeit von der Gefahr des Erinnerungsverlustes lösen konnte, gewann die Vorstellung einer unmittelbaren Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, vor allem zwischen der ruhmreichen Vorzeit und der Gegenwart, Gestaltbarkeit und Überzeugungskraft.

Erst wenn die Selbstverständlichkeit des Primitiven verloren gegangen ist, erhält die Frage nach dem Selbstbild ihre Dringlichkeit und wird gleichzeitig erkennbar, wie klein die Menge denkbarer Bezüge ist. Einen der wichtigsten bildet nach Assmann die Verknüpfung von Vorzeit und Identität. Ein ausgeprägter Archaismus läßt sich schon für viele antike Staaten nachweisen, und vielleicht war Homers Dichtung vom Trojanischen Krieg mit den ritterlichen Einzelkämpfern und Bronzewaffen, zurückversetzt vor das „dunkle Zeitalter", ein Entwurf panhellenischer Gemeinsamkeit, dessen die Griechen des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus bedurften. Den Erfolg dieses Musters kollektiver Selbstvergewisserung führt Assmann auch auf die Bedeutung des Unbewußten zurück. Die Reize, auf die es anspricht, wirken zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlicher Intensität, ohne daß doch die Art der Reize beliebig oder deren Wirkung vollständig manipulierbar wäre.

Autoren dieses Heftes

Thomas Drescher, 1969, Studium der Erziehungs- und Sozialwissenschaften.

Siegfried Gerlich, 1967, Studium der Musikwissenschaft und Philosophie in Hamburg. Derzeit Promotion über Richard Wagner. Lebt als freischaffender Pianist und Arrangeur.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Sinn, Unsinn, Sein. Philosophische Studien über Psychoanalyse, Dekonstruktion und Genealogie, Wien 1992

Martina Hartmann, 1987, Studium der Romanistik und Geschichtswissenschaft.

Lothar Höbelt, 1956, Studium der Anglistik und Geschichte, Außerordentlicher Professor für neuere Geschichte an der Universität Wien seit 1997.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Defiant populist: Jörg Haider and the politics of Austria (Central European Studies), West Lafayette 2003

Till Kinzel, 1968, Studium der Geschichte, Anglistik und Philosophie. Promotion in Amerikanistik. Lehrer an einem Gymnasium.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Nicolás Gómez Davila. Parteigänger verlorener Sachen, Schnellroda 2003
Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms: The Closing of the American Mind, Berlin 2002

Ellen Kositza, 1973, Mutter von fünf Kindern, Studium der Germanistik und Geschichte.

Dag Krienen, 1960, Studium der Geschichtswissenschaft, Philosophie und Politikwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum, von 1995 bis 2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Ruhr-Universität.

Götz Kubitschek, 1970, Studium der Germanistik, Geographie und Philosophie. Seit 2002 selbstständiger Verleger (Edition Antaios).
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Raki am Igman. Texte und Reportagen aus dem Bosnien-Einsatz der Bundeswehr, Dresden 2001

Harald Seubert, 1967, Studium der Philosophie, Neueren Geschichte, Literaturwissenschaft, Sozialwissenschaften und Evangelischen Theologie, Habilitation über Platons Rechtslehre an der Martin-Luther-Universität in Halle, seitdem Professur am Institut für Philosophie an der Martin-Luther-Universität in Halle.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Polis und Nomos. Studien zu Platons Rechtslehre, Berlin 2004
Spekulation und Subjektivität. Studien zur Philosophie des deutschen Idealismus, Hamburg 2003

Christian Vollradt, 1973, Student der Geschichte und Evangelischen Theologie.

Karlheinz Weißmann, 1959, Studium der Geschichte und Evangelischen Theologie, promoviert als Historiker.
Buchveröffentlichungen der letzten Jahre:
Männerbund, Schnellroda 2004
Mythen und Symbole, Dresden 2002
Die preußische Dimension. Ein Essay, München 2001
Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus, Dresden 2000

Verortung

Von Harald Seubert

Den Grundakkord des mir aufgegebenen Themas schlägt Carl Schmitt zu Beginn seines Spätwerks *Der Nomos der Erde* (1950) an, wenn er auf „die sinnfällige Einheit von Raum und Recht, von Ordnung und Ortung" verweist.

Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1988.

Grundakte des Rechtes, man könnte darüber hinausgehend sagen: ethischer Verständigung über das gute Leben sind nach Schmitt mit „erdgebundenen Ortungen" verknüpft, „Landnahmen, Städtegründungen und Gründungen von Kolonien". Auch der Charakter (*charassein*: eingraben, einritzen) ist an eine Ortung gebunden, wie sehr sich verschiedene Universalismen und Utopismen auch von dieser Verortung entfernten.

Daß das Gute im menschlichen Leben einer Verortung bedarf, ist schon eine der zentralen Einsichten des Aristoteles gewesen. Für ihn war die Frage nach dem Guten und der Glückseligkeit (*eudaimonia*) eines Lebens, die sich auf die ganze Lebensbahn hin erstrecken müsse, an das *ethos*, den spezifischen Ort gebunden, an dem ein Mensch sein Leben führt. Nicht an dem Menschen überhaupt, sondern an ihm in Rücksicht auf seinen jeweiligen Ort, die *Polis* oder die Landschaft, aus der er stammt, mit ihren klimatischen und kulturellen Bedingtheiten ist das ethische Wissen orientiert. Hegel gab zu der Aristotelischen Ethik den kürzesten und pointiertesten Kommentar: e*thos* kommt von Sitz. Ethik ist mithin im Aristotelischen Sinne konkrete Aufenthaltsdeutung im Horizont des schlechthin und einschränkungslos Guten.

Damit nimmt Aristoteles Überlegungen Platons auf, der in seinem auf das alte, minoische und vorklassische Griechentum zurückgreifenden Spätdialog *Nomoi* (Die Gesetze) die Stadt als erste Lehrmeisterin der jungen Bürger begriffen hatte. Die Proportion zwischen verschiedenen Bauten, ihre Anlage, die Art, wie sie aufeinander hin gruppiert sind,

gibt zuerst einen Eindruck, in welchen Verhältnissen man lebt. Aristoteles verweist von hier her auf die unhintergehbare Wechselwirkung zwischen Polisbürgerschaft und Leben des einzelnen. Wesensmerkmal der *politike koinonia* ist es, im Unterschied zu allen anderen Formen sozialen Zusammenlebens, daß sie ihrem Bürger erst erlaubt, sich zweckhaft zum Menschen im vollen Sinn zu entwickeln.

In der Polis hat daher die Frage nach dem gelingenden, in der *areté* (Bestheit, Tugend) sich abspielenden menschlichen Leben ihre grundlegende Verortung. Bemerkenswert ist dies, weil schon lange vor Platons Sokrates-Dialogen die griechische Philosophie sich im Namen des *gnothi seauton* des delphischen Orakels von der Orientierung an der Polis-Sittlichkeit (erst recht von der Adelsethik oder anderer Konvention) abgetrennt hatte. Bei Heraklit findet sich der Grundsatz: *psyche anthropou daimon*: seine Seele ist das Geschick des Menschen. Daher ist der Mensch nach innen verwiesen.

Im Verhältnis des Sokrates zu seiner Polis Athen spitzen sich diese Züge erkennbar zu. Der Philosoph ist in seiner eigenen Stadt *a-topisch*, ortlos, was aber streng von *u-topisch* zu unterscheiden ist. Der Ort ist ihm entzogen und geraubt, keineswegs aber bedeutet er ihm nichts. Und noch weniger kann ein gelingendes menschliches Leben überhaupt gedacht werden, das abgetrennt von seinem je konkreten Ort, geführt werden könnte. Die Gesetze seiner Heimatstadt Athen sind dem Sokrates Prüfungsinstanz, so wie er es zeitlebens der Bürgerschaft war, zu deren Faszination, zugleich aber zum Ärgernis. Nur aufgrund der Verortung in seiner auf Gesetze begründeten Polis ist Sokrates, und mit ihm jedweder Mensch, der sein Leben gut zu führen versucht, der geworden, der er ist. Würde er also fliehen und seinen angestammten Ort verlassen, so büßte er das Recht zu seiner philosophischen Fragebewegung ein.

Selbst wenn eine gewalttätige (oder mit demagogischer Rede Gewalt übende) Instanz die eigene Polis vereinnahmt hat, bleibt der Sokratische Philosoph untrennbar mit seinem Herkunfts- und Ausgangsort verbunden; nur von ihm her wird er die philosophische Urheimat, den *hyperouranios topos* der Idee des Guten auffinden können. Platon und Aristoteles setzen beide gleichermaßen die philosophische Prüfung des Überlieferten voraus, die freilich gar nicht anders möglich ist, als so, daß sich der Prüfende selbst mit zur Prüfung, eben durch die Überlieferung, stellt.

Mit großer Begriffsschärfe sah bereits Platon die tyrannisch diktatorische Tendenz sophistischer Zerreißungen der Ortsbindung. Der rigide Relativismus, demzufolge nach dem Protagoras-Satz „Der Mensch das Maß aller Dinge" ist, bringt nur scheinbar Wissende hervor, die den Anfangsmythen ihrer Herkunft entrissen sind, gleichwohl aber nicht zu einem gegründeten Wissen gefunden haben. Daher sind sie der Gewalt in *logoi* und durch Handlungen nahezu schutzlos verfallen; ein Zug, der bis heute schier unendliche Variierungen findet.

Die zeitgenössischen sophistischen Wortverwirrungen (*dissoi logoi*) waren dadurch inspiriert und begünstigt worden, daß Historiographie und Ethnographie die Relativität des eigenen *ethos* aufdeckten. Aristoteles zog daraus die gegenläufige Konsequenz, daß jene Grundhaltungen nur aus ihrem eigenen *ethos*, von den klimatischen und geographischen über die strategischen und an Parametern der Bevölkerungsentwicklung aus zu verstehen sind. Nur jeweils von dem eigenen Weltort her ist zu fragen, was von ihnen in das eigene *ethos* eingehen kann. Damit bereitet Aristoteles eine Einsicht vor, die zwischen Montesquieus *De l'Esprit des lois* (Vom Geist der Gesetze) dem Neapolitaner Vico und Herder neue Bedeutsamkeit im 18. Jahrhundert gewinnen wird: Daß das *ethos* einen Gemeingeist ausbildet, der dem Abzielen auf das eine Gute keineswegs widerspricht, sondern ihm vielmehr von seinem Weltort her erst Kontur gibt.

Die Fortschreibungen des antiken Verortungs-Gedankens sind vielfach. Es ist nur auf einige wenige, aber zentrale Strebepfeiler hinzuweisen. Zu erinnern ist zunächst an den Zentralgedanken der stoischen Ethik von der *oikeiosis*. Er verweist auf die Notwendigkeit des Sich-Sorgens um das, was einen genuin angeht (das Eigene: zuerst das Leben und eigene Glück, Haus und Garten, dann die Polis). Die Stoa geht davon aus, daß die Einsicht, dem Menschen werde die Welt ein Haus, erster Gegenstand seines Strebens ist. Denn die Natur macht ihn von Anfang an mit sich selbst vertraut. Jene *oikeiosis* durchdringt die ganze leib-seelische Verfaßtheit des

Harald Seubert: *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*, Berlin 2004.

Menschen. Sie ist es, aufgrund deren der strebende Organismus immer in ein Verhältnis zu sich selbst versetzt ist und die äußere Wahrnehmung durch eine innere Wahrnehmung begleitet wird (*syneidesis* ist daher der griechische Begriff des „Gewissens“: *sensus sui* in Ciceros kongenialer Übersetzung).

Maximilian Forschner: *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995.

Aufgrund der *oikeiosis* ist das Lebewesen sich selbst nahe, vertraut, befreundet. Denn nur, wer in ein Eigenes eingewohnt ist, kann anderes als fremd davon unterscheiden; und ohne jenen Selbstbezug könnte es nicht das ethische Maß des Angemessenen geben (man denke im Kontrast dazu an die sophistische *pleonexia*: das unbegrenzte Mehrhabenwollen). Nur wer etwas als Eigenes wahrnimmt und annimmt und etwas als Fremdes erfährt, kennt Lust und Schmerz, Nutzen und Schaden, Hilfe und Bedrohung.

Hegel zielte seit seinen Anfängen gegen die Universalität eines Moralgesetzes des bloßen Sollens, das nichts von dem Stoff der Herkunft in sich aufnimmt. Die „Furie des Verschwindens“ exekutiert eine solche Moralität, was für Hegel im Jakobinischen Terror der Französischen Revolution und in deren sich selbst verschlingender, selbstzerstörender Macht sinnfällig wird, im Fallen der Guillotine, in deren Umkreis die Exekution nicht mehr ist als das Abhauen eines Kohlhauptes.

Man könnte nun der Auffassung sein, daß in Kants apodiktische Bestimmung des Sittengesetzes aus dem Kategorischen Imperativ und erst recht in seine Zeichnung des Menschen als des Bürgers zweier Welten, als Wesen im Übergang zwischen *homo nooumenon* und *homo phainomenon*, die Verortung nicht in konstitutiver Weise eingegangen sei. Dies wäre indessen zu kurz gesehen. Gerade Kant hat den Menschenrechtsuniversalismus, wie zumal in seinen politisch-philosophischen Arbeiten im Umkreis der Französischen Revolution sichtbar wird, an einen wohlverstandenen Begriff des Patriotismus gebunden. „So viel ist mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen, daß die Vermischung der Stämme (bei großen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich sei“ (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Ein ortloser Weltstaat ist dem verfassungsmäßigen Rechtsprinzip des gewaltenteiligen Föderalismus von Grund auf zuwider, auf dem seinerseits aber allein die Möglichkeit eines ewigen Friedens beruhen kann. Welt-Patriotismus kann es Kant zufolge ohne Vaterlandsliebe nicht geben. Der Mensch kann, kraft seiner endlichen Natur, nicht unvermittelt die Erde als Vaterland betrachten: Kosmopolitismus bedeutet daher in schärfster Abgrenzung gegen alle Spielarten von Jakobinismus und Tugendterror, daß der Weltbürger „in der Anhänglichkeit – für sein Land Neigung haben [muß], das Wohl der ganzen Welt zu befördern“, worin man eine Mahnung an seine Zeit und zugleich ein Vermächtnis an spätere Zeiten erkennen kann (so zu Recht Manfred Riedel). Patriotismus und Universalismus stimmen nach Kant im Sinn des Gleichgewichts- und Harmonieprinzips zusammen, weil sich in beiden „die Bestimmung zur Liebe Anderer auf gemeinschaftlicher Abstammung“ begründet. Die eigentliche Vaterlandsliebe kann daher nicht nur auf eine Verfassung fundiert sein, auch der Staat kann sie nicht fundieren; sie müsse auf eine „vereinigte Volksgesellschaft gerichtet (sein), die wir als Stamm, und uns als dessen Glied ansehen“.

Kant ging sogar so weit, als den wahren Gegensatz einer „despotischen“ Herrschaft eine „patriotische“ zu erkennen. Diese ist allein in der Lage, Regierende und Regierte miteinander zu verbinden. „Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet.“

Auf dem Wegbogen von Cicero bis zur Frühgeschichte der Neuzeit im 14. Jahrhundert wird über den Ort in einer Weise nachgedacht, die Verortung nicht nur an einen Ursprung oder das heimatliche *ethos*, den Ausgangspunkt bindet, sondern gerade das Wanderleben als einen Aufenthalt in verschiedenen Orten begreift. In der Aufsuchung der Orte wird deutlich, daß menschliches Leben in Spuren Früherer geht.

Erstmals Cicero hat den Zusammenhang von Ort und Erinnerung (*memoria*) eindrücklich exponiert. „Wir werden nämlich durch eine ge-

heimnisvolle Macht von den Orten selbst angerührt, an denen wir die Spuren derer finden, die wir lieben oder bewundern. Daher erfreuen uns [sc. gemeint ist: in Athen oder Rom H.S.] nicht so sehr die prächtigen Bauten und kostbaren, alten Kunstwerke als die Erinnerungen an große Männer, wo jeder wohnte, wo er sich niederzulassen oder sich zu unterreden pflegte, und ich betrachte ehrfürchtig ihre Grabmahle" (Cicero, *De legibus* II, 2,4). Orte machen zudem einen stärkeren Eindruck realer Präsenz des Vergangenen auf die Nachgeborenen, als wenn sie Schriften einer exemplarischen Persönlichkeit lesen oder ihre *res gestae* (Handlungen) berichtet bekommen: „Eine so große Kraft der Ermahnung wohnt diesen Orten inne, daß nicht ohne Grund die Disziplin des Eingedenkens aus ihnen hervorgeht". Orte werden aber in der antiken Philosophie zugleich als Stätten der realen Präsenz des Göttlichen aufgefaßt: derart sammeln sich um den Ort, als Stätte der Einstiftung des Heiligen, Landschaftszüge, Natur und Kultur. Sehr tief hat Seneca in der Folge Ciceros gesehen, daß dem Menschen selbst die Möglichkeit eröffnet ist, der Ort zu sein, an dem ein Gott lebt, *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*: „ein heiliger Geist wohnt in uns, als Beobachter und Hüter unserer schlechten und guten Neigungen".



Lichtung

Jene Topologie wird im 13. und 14. Jahrhundert in den Horizont der christlichen Parusieerwartung eingeschrieben, die weiß, daß es (mit den Worten des Hebräerbriefs) auf Erden keine bleibende Statt geben kann, „sondern die zukünftige suchen wir".

Die irdische *peregrinatio* (Wanderung) kann einzig in Gott ein Ende und Ziel finden. Augustinus hatte gelehrt: *Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus* (und nirgends ein Ort, wir gehen fort, wir kommen her, und nirgends ein Ort). Das *memento mori* gewinnt eine äußerste Konkretion in der Suche nach Lebens- und Gedächtnisorten, an denen sich ein menschliches Leben sammeln kann, die aber doch nur vorübergehender Aufenthalt sein können. Francesco Petrarca berichtet in der Vorrede seiner *Familiares* wie während der Niederschrift die Feder das Papier durchlöchert; Sinnbild dafür, auf wie flüchtigem, vergänglichem, jederzeit zurückweichendem Grund menschliches Leben sich abspielt. „Beständig sterben wir, ich, der ich dies schreibe, du, während du dies liest, alle sterben wir, immer sterben wir, niemals leben wir, solange wir hier sind" (*omnes morimur, semper morimur, nunquam vivimus dum sumus*).

Karlheinz Stierle: *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München und Wien 2003.

Es wäre ein Irrtum, zu meinen, daß durch die Auffindung des Ortes, der zumindest in der Selbstwahrnehmung katechontische Bedeutung hat, – er läßt in der auf das Ende zutreibenden Zeitenflucht innehalten, – das menschliche Leben sich in eine Idylle verschließen würde. An dem Lebensort habe ich alle meine Freunde um mich, so Petrarca, „meine jetzigen und meine vergangenen, nicht nur jene, die sich in der vertraulichen Gemeinschaft bewährten und mit mir lebten, sondern auch solche, die viele Jahrhunderte vor mir starben, mir einzig bekannt dank der Literatur, deren Taten und Seele oder Sitten und Leben oder Sprache und Geist ich bewundere". Von dem Ort aus, dem Heimischen, setzt sich der Mensch der Unheimlichkeit, damit aber auch der Transzendenz aus. Petrarca beschreibt eindrücklich die nächtlichen Wege, alleine „hinaus auf die Felder oder hinauf auf die Berge. Wie oft trat ich zu dieser Stunde ohne Begleiter und nicht ohne wollüstiges Grausen ein in jene gewaltige Höhlung der Quelle, in die auch bei Licht und in Begleitung ein anderer sich nur voller Schrecken gewagt hätte."

Es bleibt wahr, daß der Ort der Orte dauerhaft in der Welt nicht zu finden ist. Augustinus vermeinte ihn *quasi remota interiore loco, non loco*: gleichsam in einem fernen inneren Ort, der kein Ort ist, und in dem Gott selbst seine Wohnung hat. Die *reditio in se ipse*, der Rückgang auf sich selbst führt an diesen Ort, durch die weiten Räume, die das Gedächtnis, *memoria*, durcheilen kann, in denen es aber keinen Grund findet.

Ihn gewinnt es dort, wo ich „gesammelt, nicht zerstreut mich ausstrecke, nicht, nach dem, was kommen wird und wieder vergehen, sondern nach dem, was wahrhaft vorne ist; daß ich nicht mit geteiltem, sondern ganzem Herzen strebe nach der Palme der himmlischen Berufung". Von ihr her hat das Schatzhaus der Erinnerung erst seine Mitte.

Heidegger hat aus seinem Zwiegespräch mit den Dichtungen Hölderlins heraus die Aufhellung des Ortsphänomens um wesentliche Züge weitergeführt. „Ort" ist für Heidegger Ursprungsort, Ort einer Stiftung, in der das Dasein des einzelnen und ein Geschichtszusammenhang ihren Anfang nehmen. Verortet zu sein, heißt demgemäß, den eigenen Ursprung zu verwahren, der niemals zurückgelassen werden kann, sondern immer bevorsteht.

Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, zuletzt: Stuttgart 2003 (mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer).

Nur an Orten in diesem eminenten Sinn kommt es zur Gründung des Anfangs. Das Kunstwerk hat Heidegger in diesem Sinn als Ort gesehen; doch auch *Dinge*, in denen sich die Seiten des „Gevierts" Himmel und Erde, sterbliche Menschen und unsterbliche Götter begegnen. In seinem späten Denken beschreibt er in diesem Sinn eine alte Neckarbrücke bei Heidelberg oder einen alten Krug.

„Verortung" verweist darauf, daß menschliches Da-sein sich notwendigerweise als „Wohnen" vollzieht. Bauen kann eine Zeit nur, insofern sie zu wohnen, Landschaften zu bewahren versteht. Vom Ort her rücken Ferne und Nähe erst in ihre Proportionen ein; umgekehrt bedeutet dies, daß in der ort-losen planetarischen Technik Nähe und Ferne ihre Bedeutung verlieren. Eben dies nennt Heidegger die „Verwahrlosung". Von Orten her (man denke an die alte Holzbrücke über den Neckar) werden erst „Räume" eröffnet. „Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt, durch einen Ort, d.i. durch ein Ding von der Art (einer) Brükke. *Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem' Raum*".

Am Ende seiner Kunstwerk-Abhandlung gibt Heidegger Hölderlins großem Gedicht *Die Wanderung* das Wort: „Schwer verläßt/Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort". Es sagt, daß der Ursprung im Fortgang unhintergehbar ist und niemals vollständig eingeholt werden kann. Dieses Grundverhältnis von *Herkunft* und *Zukunft* hat Heidegger in seinen Hölderlin-Interpretationen aufs eindrücklichste weitererwogen. Und zutreffend hat er für Hölderlin, aber auch für sich selbst, festgehalten, daß das „Heimischwerden" die Sorge von Denken und Dichten sei. Gemeint ist damit aber das Heimischwerden im Eigenen, das sich in einem freien Gebrauch und zugleich in der Unhintergehbarkeit des eigenen Ortes erst einstellen kann, wenn es den „schweren" Ausgang von der Quelle genommen hat. „nemlich zu Hauß ist der Geist/Nicht im Anfang, nicht an der Quell./Ihn zehret die Heimat. Colonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist" (Schluß-Strophe zu *Brod und Wein*). Heidegger hat seinen Gedanken im Hören auf die Zeichen gebende Sprache der Dichtung prägnant so artikuliert: „Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde. Wenn das Heimischwerden eines Menschentums die Geschichtlichkeit seiner Geschichte trägt, dann ist das Gesetz der Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte". Durch ein Fremdes hindurch „geht das Heimische seinen Gang"– dies Fremde, diese „ex-zentrische Bahn" (Hölderlin), bestimmt sich aber immer nach dem Ausgangsort (als Colonie in den zitierten Versen), selbst wenn dieser „vergessen" werden soll.

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, das William James und in seiner Folge George Herbert Mead das Selbst als ‚Summe sozialer Anerkennungen' definierten, mit der zugleich auch der Kern des Selbst als dessen „dauernder und innerster Teil" „in einem Zuge mit dem sozialen Selbst" verständlich gemacht werden soll. Begriffsgeschichtlich ist demgegenüber zu notieren, daß der Identitätsbegriff philosophisch nicht primär auf den Menschen oder seine Selbstverhältnisse bezogen, sondern seit Aristoteles mit dem Substanzbegriff verbunden wurde. Identität ist Gleichheit mit sich selbst.

Am konsequentesten und wirkmächtigsten wurde dieser Begriff von Identität in Leibniz' Identitätsgesetz gefaßt: Zwei Dinge sind identisch nur dann, wenn alle Eigenschaften, die von dem einen ausgesagt werden, auch von dem anderen ausgesagt werden können; oder in einer etwas anderen Formulierung, wenn in jedem Zusammenhang, in dem von dem einen

die Rede ist, an seine Stelle genauso gut das Andere gesetzt werden kann. Man kann diesen Identitätsbegriff philosophisch sinnvoll als *idem*-Identität kennzeichnen (Paul Ricoeur): also als eine Identität der Selbigkeit, er erschließt sich Beschreibungen und Zuschreibungen aus der Außenperspektive. Er ist aber im Blick auf die Bestimmung des Menschen offensichtlich nicht ausreichend. Alle Bedingungen der Verortung, von denen die Rede war, fordern zudem eine *ipse*-Identität: im Sinne einer wissenden Übereinstimmung mit sich selbst. Die *idem*-Identität einer Person, aber auch eines größeren Lebenszusammenhangs manifestiert sich als mit sich selbst übereinstimmender Charakter. Sie bedarf aber, wie unter anderem Aristoteles und Hegel sahen, der *ipse*-Identität, des guten Lebens in Besonnenheit und Selbsterkenntnis.

Dieter Henrich: *Bewußtes Leben*, Stuttgart 1999.

Dabei ist es entscheidend, daß diese Besinnung nicht selbst gelernt und nach und nach erworben werden kann. Sie ist zwar zu immer größerer Klarheit zu bringen, aber mit sich selbst vertraut zu sein, als Dasein, das sein Sein zu sein hat (Heidegger), – dies ist gerade die *augenblickshaft* eintretende Voraussetzung solchen Lernens, die in seinem Zusammenhang nur zu immer differenzierterer Klarheit zu führen ist, sie ist nicht sein Ergebnis. Vertrautsein mit sich ist ein Wissen, über das wir uns schlechterdings nicht täuschen können. Auf diesem evidenten Selbstgefühl beruht alle Selbstbesinnung. Und auf sie greift das Gewissen zurück, das Heidegger als den „Ruf der Sorge“ verstand, der aus und zugleich über uns kommt. Wenn in der *idem*-Identität das von außen geprägte *ethos* das Selbstwissen prägt, so ist es bei der *ipse*-Identität eben umgekehrt. Beide Seiten treten aber in eine kaum lösbare Wechselbegrifflichkeit.

Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

Ist der Mensch also ein Wesen der Verortung? Es zeigte sich, daß er es nur in der je spezifisch gefaßten Spannung als *homo et habitans et iens*, als wohnender und wandernder sein kann. Als wandernder zielt er auf Heimkehr, Verortungen erst lassen ihn umgekehrt ins Offene ausgreifen. Diese phänomenale Doppelstruktur ist in der seit den zwanziger Jahren massiv einsetzenden (philosophischen) Anthropologie auf eine neue Höhe der Klarheit der Explikation getrieben worden, durchaus mit einem Übergewicht des ex-zentrischen Zuges, der die Verortung aber erst vollständig ans Licht bringt.

Karen Joisten: *Philosophie der Heimat- Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.

Max Schelers Studien über die „Stellung des Menschen im Kosmos“ verdanken sich vor diesem Hintergrund wesentliche Einsichten. Einen stabilen Ort in der natürlichen Welt hat der Mensch gerade nicht; er ist, mit Scheler, der „Exzentriker des Lebens“. Die in der Neuzeit besonders eindrücklich von Herder namhaft gemachte Lehre vom Menschen als „Mängelwesen“ (es ist letztlich freilich schon eine antike Einsicht, aus der Sophistik und dem *Protagoras*-Dialog Platons) gewinnt dabei zentrale Bedeutung. Der Mensch als das „höchstwertige irdische Wesen“ sei überhaupt erst erfaßbar, so Scheler, wenn man ihn „unter dem Lichte Gottes“ sieht. Im Blick auf seine vitale, biologische Entwicklungsfähigkeit hingegen ist er die „fixierteste Tierart“ mit einer nicht mehr entwicklungsfähigen Evolution. Biologisch also sei seine Auszeichnung schlechterdings nicht gerechtfertigt; nicht einmal eine Identität des *homo naturalis* kann auf diesem Weg gewonnen werden „Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum, und eine auf bloße Natureigenschaften gegründete Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein willkürlicher Einschnitt, den unser Verstand macht“. Seine Einheit ist vielmehr darin gelegen, daß er Wesen des Übergangs ist.

„Er ist ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert“; er ist ein transzendierendes „X“. In einer Reihe höchst treffender, erinnernswerter Schelerscher Überlegungen findet sich diese Phänomeneinsicht variiert. Der Mensch ist „metaphysisches Urphänomen“, theomorpher Einfall Gottes (gegen die gängige Rede von der anthropomorphen Bestimmung Gottes), übernatürlicher Kosmozentriker, der in seiner Transzendenzbewegung eine nicht-biologisch faßbare Mitte der Welt eröffnet. Seine Identität ist nur akthaft. „Mensch im Wesenssinne ist gar keine Sache, kein Ding, nichts Festes, Stabiles, sondern ist nur der Begriff einer Aktions- und Bewegungsrichtung“. Scheler nimmt die von Wilhelm von Humboldt berichtete Episode eines französischen Bischofs vor dem Käfig eines Affen auf: „Sprich, so werde ich dich taufen!“. Und Scheler deutet Nietzsches Prognose des Übermenschen als der im Vorgriff zu gewinnenden Bestimmung des Menschen um: Ein solches „Feuer, die

Leidenschaft über sich hinaus – heiße das Ziel `Übermensch´ oder `Gott´– das ist wahre Menschlichkeit".

Verortung bedeutet vor diesem Hintergrund zweierlei: Zum einen ist, Scheler zufolge, „der Mensch als Idee der Punkt, die Phase, der Ort im Kosmos, in dem das eine sich durch alle Familien, Gattungen, Arten hindurch entfaltende organische Leben" sich öffnet und auf seine geistige Bestimmung durchlässig wird. Zum anderen führt die Einsicht, daß der Mensch das X sei, „das sich in unbegrenztem Maße weltoffen verhalten kann", auf die Notwendigkeit einer materialen Werteethik. Sie richtet sich gegen eine universal gültige Moralität des Sollens, als deren Vertreter Scheler Kant namhaft macht. Der Wertekosmos ist gebunden an die „wesensmöglichen Rangordnungen in Epochen, Rassen und Völkern".

Die von Scheler skizzierte „materiale Wertethik" legt sich jederzeit Rechenschaft über die „historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihre Dimensionen" ab, also den Ort, für den sie nur gelten kann. Die Tugendlehre ist deshalb immer im Verhältnis zu jeweiligen Wertrangordnungen in gegebenen Lebensformen zu sehen: als Tugend des Heiligen, des Genius, des Helden. Seinen letzten und bleibenden Ort findet der Mensch in Gott: „Die Bergung, *Sicherung, Verankerung* des Menschentieres in die Gottesidee war die allererste *Grundform*, in der sich das menschliche Selbstbewusstsein überhaupt *gestaltete"*.

Karlheinz Weißmann: *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vilbel 2000.

Schelers anthropologische Verdeutlichung hat bei Arnold Gehlen eine kongeniale Fortsetzung erfahren, bleibt Scheler zwar wesentliche Grundzüge verdankt, jedoch im Blick auf den Verortungszusammenhang eine völlig veränderte Fortschreibung leistet: seine Natur als Mängelwesen bedingt es, daß der Mensch beiseite treten und überhaupt erst *handeln* kann. Ein Hiatus tritt ein zwischen einem auslösenden Reiz und dem nachfolgenden Handeln. Viel deutlicher als Scheler unterstreicht Gehlen, daß dieses Mängelwesen mit einem kaum kanalisierbaren Triebüberschuß einer Ordnung zu unterwerfen ist, es kann sein Leben nicht einfach leben, es muß es „führen".

Verortung geschieht – ein Gedanke, der Gehlen hohes Gewicht in diesem Überlegungszusammenhang sichern dürfte, aufgrund von Institutionen, die nicht einfach nur nützlich oder entlastend sind, sie versetzen den Menschen in eine „stabilisierte Affektspannung", da sie nicht in ihrer Zweckdienlichkeit aufgehen.

Gehlen schreibt, auf der Höhe der Diagnostik der Moderne, und vielleicht *contre coeur* Hegels Auffassung fort, daß menschliche Freiheit nur innerhalb der Sphäre des objektiven Geistes grundgelegt werden kann, in die der Mensch freilich nicht ganz ohne Zwang eintreten wird. Sie „sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, mit einer vielleicht höheren Art von Freiheit, als der, die in Selbstbetätigung bestünde".

Verortung ist, wie unterschiedlich auch die Züge sind, die im Lauf der philosophischen Tradition hervortreten, untrennbarer Entsprechungsbegriff zu der Weltoffenheit und Transzendenz menschlichen Lebensvollzuges. Sie verweist, um es mit Hegels treffenden Begriffen zu sagen, immer in das Spannungsfeld zwischen Freiheit des Für-sich-seins (Moralität) und ihrer Rückkehr, der Aneignung des nicht-disponiblen Herkommens An-sich (Sittlichkeit). Wo dieser Zusammenhang übersprungen wird, verkennt sich der Mensch selbst und versteigt sich in die Extreme einer Utopie seiner selbst. Mit Heidegger kann von dem untrennbaren Zusammenhang zwischen „Geworfenheit" und „Entwurf" gesprochen werden. Verortung ist in der Spannung des *homo et habitans et iens* ein Schlüssel für je eigene und geschichtliche Identität. Diese ist nicht auf den Punkt der Evidenzgewißheit zu reduzieren. Sie muß mitunter den tragischen Konflikt aushalten. Doch bedarf sie zugleich und zuerst des unmittelbaren Vertrautseins mit sich selbst, das jederzeit: als Identitätsgrund des Bewußtseins eintritt. In Analogie dazu hat der *sensus communis*, der gemeinsame, verbindende Geist einer Nation oder eines Kultur- und Lebenszusammenhangs wie Europa, eine tief dringende Selbstgewißheit zu sichern. Nietzsche nannte den Menschen das Tier, das versprechen kann. Dies setzt Selbst-Übereinstimmung voraus. Den Ort geben jene „asketischen Ideale" oder Lebensformen vor, die den Habitus des europäischen Menschen geformt haben; und Nietzsche hat sich, anders als seine Adepten, nie darüber getäuscht, daß

ohne eine Herkunft aus diesem Habitus ein erwarteter „neuer Menschentypus“, ins Bodenlose von Barbarei und Selbstparodie stürzen würde.

Die leichtfertige, konstruktivistische Rede von multiplen, zu erwerbenden Identitäten oder Selbstfingierungen in einer form- und kraftlosen Postmoderne verkennt diesen Grundsinn. Verortung ist an eine *Lebenswelt* gebunden, ein Begriff, den Husserl zu hoher Prominenz brachte, dessen erster Beleg aber in dem Essay zu „Tausendundeine Nacht“ von Hofmannsthal gefunden werden kann. Er bezeichnet die natürliche Lebensumwelt, aus der jene Erzählungen wie aus natürlichem Boden hervorgehen. Die Lebenswelt ist unhintergehbar in allem theoretischen und praktischen Weltverhalten. Sieht sie von ihrer Lebenswelt ab, so wird eine Kultur, so wird auch der einzelne innerhalb ihrer nicht zur Einheit mit sich selbst imstande sein. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß das 20. Jahrhundert, eine große, oftmals grausame Entwurzelung mit sich brachte. Indem Orte zerstört oder aber umgedeutet wurden, so daß sie dem Gedächtnis entrissen sein sollten, wurden auch Verortungen unterlaufen.

Dahin gehört indessen auch die deutsche Kultursprache und ihre geistige Tradition: Noch längst ist das Desaster nicht ermessen, das mit der Diskreditierung jener Überlieferung, in Deutschland stärker als irgendwo sonst in Europa (Signalwirkung kam Georg Lukács‘ Buch *Die Zerstörung der Vernunft* zu). Diese Exilierung aus den Genesen des Geistes begünstigt, wie man unschwer sehen kann, die Beschwörung einer universalen, inhaltsindifferenten Diskursgemeinschaft und ihres blutleeren Regelwerks, das kein *ethos* kennt und dem die Frage nach dem guten Leben kein Gegenstand des Nachdenkens ist.

Eine als Globalität ausgegebene Welt, deren Symbol das Netz ist, kann nur noch momentane Knoten aufweisen, keine Orte; Verortung führt sich in ihr *ad absurdum*. Daß fanatische Rankküne sich unschwer dieses technischen, den Ort verstellenden „Gestells“ bedienen kann, ist eine der elementarsten Lehren des internationalen Terrors. Wenn der ortlose *flexible man*, ein Verwandter von Nietzsches letztem Menschen, die Utopie der Welt im Netz ist, wird er geräuschlos und unversehens zum letzten Exekutor der enthumanisierenden Grundtendenz des 20. Jahrhunderts werden können.

Dem *anihilement* der globalen Welt, das in Weltstaat und Weltgesellschaft kulminiert (Ernst Jüngers Diagnose), ist in jedem Fall zu mißtrauen. Es spricht jedenfalls nichts dafür, daß eine solche Tendenz auf Dauer pazifizierend wirken wird, der nicht-verortete Mensch war seit je leichtes Beutegut und Treibsand jedweder Gewalt. Ins Offene seiner nicht festgelegten, sich aufgegebenen Ek-sistenz, zur Sorge um sich, zu dem authentischen Selbstverhältnis, wird er nicht finden, ohne den Ort seines Ausgangs, die vielfachen Orte von Gedächtnis und Erinnerung.

Ortlos, entwurzelt werden indessen auch Begriffe und Orientierungen phantastisch und damit grotesk, gewissenloser Verfügung offenstehend. Vor diesem Hintergrund ist es höchst bedenklich, wenn zentrale politische Begriffe zusammenhanglos, ja unsinnig gebraucht werden.

Staatsfreundschaft ist, wie Aristoteles wußte, abgelöst von der Verortung nicht möglich. Ohne sie wird ein Gemeinwesen zerfallen. Der Libertär wie der Heimat- und Ortlosigkeit zur Normativität erhebende Neojakobiner, der von Kant schon mit Verachtung gestrafte Moralitäts-Politiker nehmen dies billigend in Kauf. All dem ist Hegels wundervolle Bemerkung beim Studium seines Homer zu kontrastieren: dieser habe „heimisch von seiner Welt gesprochen, und wo anderen heimisch ist sind wir auch einheimisch“. Denn „die Individualität muß in der Natur und in allen äußeren Verhältnissen eingewohnt erscheinen“.

Der hochbedeutsame Problemkomplex von Verortung, Identität und Heimat wirft für Europa, insbesondere aber auch für Deutschland die Frage auf, die Paul Valéry im Jahr 1919 in Erinnerung an die Jahrhundertkatastrophe von 1914–1918 und, wohl ohne es zu wissen, im Auge des Sturms eines dreißigjährigen Krieges dieses Jahrhunderts in seiner Schrift *La crise de l‘esprit* so formuliert hat: „Dieses Europa, wird es werden, was es in Wirklichkeit (*en realité*) ist, d.h. ein kleines Kap des asiatischen Kontinents? Oder wird dieses Europa vielmehr das bleiben, als was es erschien, d.h. der kostbare Teil der ganzen Erde, die Perle der Kugel, das Gehirn eines weiträumigen Körpers?“.

Sein und Haben – Notizen aus Deutschlands Mitte

Von Ellen Kositza / Götz Kubitschek

Der Osten der BRD heißt Mitteldeutschland: Verliert ein Mensch seinen Unterschenkel, wird er den Oberschenkel künftig kaum „Fuß" nennen.

-

Am Tag, als wir Einzug hielten in das Dorf, das nun unsere Heimat ist, war feierlich geflaggt. Fahnen flatterten an alten Hausmasten und in den Gärten. Ein Pferd war darauf, und *Ferrari* stand darunter. Irgendwo hatte Michael Schumacher gerade ein Rennen gewonnen.

-

René, der ehemalige Komilitone aus Heidelberg, hat die Weltmeere bereist und ist, wie man so sagt, auf den Flughäfen der Weltstädte zu Hause. Den alten Grenzübergang von West nach Ost hat er im Jahre Vierzehn nach der Einheit erstmals passiert. Im Gepäck hatte er unter anderem zwei Dosen Ravioli. „Ich wußte nicht, ob es hier schon alles zu kaufen gibt", sagte er, während wir in der Landmetzgerei ein Kilo Rostbräter abholten. Als er wieder fuhr, nagelten wir ihn fest: „Naja. Es ist schon schön hier, wirklich. Aber ehrlich: Ich kann nur im Westen leben."

-

Der Umzug nach Sachsen-Anhalt sorgt noch heute für verständnisloses Kopfschütteln bei den Eltern: „Als hättet Ihr nicht alles, hier, bei uns!". Und doch gab es da mal eine ganz andere Stimmung. 1983, da hatte die Tochter den Luftballonwettbewerb des Kleingärtnervereins gewonnen. Den Gasballon der Grundschülerin aus dem Rhein-Main-Gebiet fand ein gleichaltriger Junge aus Meiningen, die Lokalzeitung (West) berichtete groß. Eine Ost-West-Brieffreundschaft entstand. Artige Briefe wanderten bald im Wochentakt über die Grenze, bald korrespondierten auch die Eltern. 1986 dann ein sorgsam geplantes erstes Familientreffen auf einer Nebenstraße zwanzig Kilometer hinter Herleshausen: Hier der Opel aus Offenbach, da der Trabi aus Meiningen. Die beiden Zwölfjährigen sehen sich lange verlegen an, die Erwachsenen nur kurz, dann fallen sie sich in die Arme. Sogar die beiden Männer. Beide Mütter weinen, heulen

Rotz und Wasser, minutenlang. Die Tochter zum Vater, beiseite: „Aber ihr kennt euch doch gar nicht!“ Der Vater, leise und mit schwimmenden Augen: „Das sind doch unsere Brüder…“

-

Wir hatten ihn einfach über, den Westen. Das Glatte, das Satte, das Fertige, den sorglosen Überfluß, die Problemchen; die allüberall geteerten Wege, die Städte mit ihren Städtern, die vom *borderline* genesen aus Langeweile gleich in die *quaterlife-crisis* wechselten; die Szenen mit ihren Kulten nachlässiger Coolness; die Kindergärten mit ihren „offenen Konzepten“ und all den Unverbindlichkeiten; den Slang der Eloquenz.

Nach Wohlstand verlangte uns nicht. Den hatten wir schon. Wir suchten einen „Ort“. Am Horizont leuchtete Mitteldeutschland, wie wir es schätzten von einem Jahrzehnt Urlaubsfahrten, Wanderungen, Bekanntschaften: die unverdorbenere Substanz, vierzig Jahre weniger Bauboom und Konsumterror; Unverstelltes insgesamt, Herzlichkeit ohne Taxierung, Kindergärten, in denen ErzieherInnen noch Tanten hießen, und viel mehr blond als türkisch in den Sandkästen. Ein „Wossi“ wurde eine Zeitlang jemand genannt, der als gebürtiger Westler der Heimat den Rükken zukehrte und gen Osten zog: aus nostalgischem Sentiment, auf der Suche nach Restbeständen eines zumindest in kleinen Strukturen funktionierenden Sozialismus.

Nein, das war nicht die Sehnsucht, die uns trieb, das war kein blindes Hinwegsehen über Armut, Stumpfheit und Ressentiment, die uns auch längst begegnet waren. Erst recht nicht die Verlockung durch das florierende Nostalgie-Angebot (Trabi, Filinchen, Pittiplatsch & Co), der heile und begrenzte Lebenswelten verheißt und doch nur als Szene-Accessoire und T-Shirt-Aufdruck taugt. Wir fanden ein Volk, das auf eine bestimmte Art deutscher geblieben ist als der Westen und das von einem plötzlichen Schicksal gezeichnet erscheint.

-

Während der Westen sich über den Verlust der vierstelligen Postleitzahl ereiferte und auf den geplanten Ausbau irgendeines Autobahnteilstücks einfach ein paar Jahre länger warten mußte, blieb für manchen Kumpel aus den Braunkohlelöchern im Süden Sachsen-Anhalts kein Stein mehr auf dem anderen. Seit der Wende haben im Durchschnitt täglich 78 Menschen das junge Bundesland verlassen. Wir lernten Männer kennen, die in zehn Jahren vier Mal umschulten; die nur noch in der Phase des Rückbaus ihrer alten Fabrik für drei Jahre nach der Wende einen Arbeitsplatz besaßen; die dann Trockenbau lernten, weitergereicht wurden auf eine Schule für Altenpfleger, die dann Packer waren für eine Saison und irgendwann in eine ABM rutschten, um mit einem Spaten an irgendeiner Landstraße entlang Eichen, Ebereschen oder Oxelbeeren einzupflanzen. Aber auch das, diese Arbeit, für die man nichts gelernt haben muß, lag zum Zeitpunkt der Erzählung schon wieder zwei Jahre zurück. Und so blickte auf



in Halle

uns fünfzehn Jahre nach dem Zusammenbruch das sprechende Gesicht eines Menschen, der immer noch nicht wußte, wie ihm geschah.

-

Als jüngst Bundespräsident Horst Köhler einmal mehr die Ost-West-Kluft zum Thema machte, wollte man seufzen und schimpfen: Schlecht verheilte Wunden erneut aufreißen, mußte das sein? Und steht das ausgerechnet einem Wessi zu? Und doch war es die richtige Debatte: Da ist ja noch gar nichts zusammengewachsen. Wie sehr im toten Winkel der öffentlichen Wahrnehmung der Osten der Republik sich befindet, weiß nur, wer hier lebt – und zwar nicht in einer der wenigen ausgewiesenen Boom-Zonen in Sachsen und Thüringen, die durch Mentalität, Geschichte und Nachwendepolitik Sonderrollen einnehmen.

Gruselszenarien trifft an, wer die entmenschten Plattenbaulandschaften von Weißwasser oder Halle Neustadt aufsucht oder an Bahnhöfe aussteigt, durch deren Decken und Unterführungen das Regenwasser in die Urinpfützen der Alkoholiker tropft. Journalisten und tonangebende Literaten sind an solchen Orten des Hartz-IV-Landes nur Besucher – es wohnen keine Korrespondenten in Eisenhüttenstadt oder Braunsbedra. Gesendet oder gedruckt werden allenfalls äußere Eindrücke, die krassen Schlaglichter eben. Das finstere Herz dieses graudeutschen Alltags ist selten beschrieben.

-

Da ist diese Kleinstadt, Mücheln, direkt im Herzen der alten Ostzone. Wie die umliegenden Orte und die nahen Städte Merseburg und Weißenfels ist sie rot durch und durch, und das war schon immer so. Beinahe immer: Jungsteinzeitlich stellte sie ein bedeutendes Siedlungsgebiet dar, und derzeit erregen die neuesten Funde der Archäologen großes Interesse. Das erfährt der Leser überregionaler Zeitungen durch große Artikel. Vor Ort aber interessiert es keinen Menschen. Zu DDR-Zeiten genoß die Region ein gewisses Ansehen, die Leute arbeiteten im benachbarten Leuna oder direkt vor Ort in der Schmiermittelproduktion – die Speerspitze des Industrieproletariats.

Das letzte Schmiermittelwerk aber hat vor Jahren dicht gemacht, und die Kohlegruben, die der Landschaft ein pockennarbiges Gesicht geben, werden auch dann, falls sie im nächsten Jahrzehnt mit Wasser befüllt sein sollten, nicht die touristischen Hoffnungen der wenigen erfüllen, die noch auf die Region Geiseltal setzen.

Es ist ein herber Landstrich mit derben Menschen, derber Sprache: das Butterbrote heißt *Bemme*, Hunger *Gnast*, arbeiten *klejchen*; ein Kind mit vollen Windeln hat *eingekackt*, etwas milder: *eingeschustert*, Adjektive werden durch *urz* gesteigert, und unsere Familie mit fünf Kindern hat *urz viele Wänste* zu ernähren.

-

Greifen wir eine Alltagsszene heraus, Ort: das Müchel-Center, Erstellungsjahr 1997, inmitten genossenschaftlicher Wohnanlagen. Bereits baulich stellt der silbergraue Klotz eine groteske Fehlplanung dar, der Beton ist längst fleckig, die großen gläsernen Flächen stumpf und zerkratzt, überall sitzt Schimmel, und im Innern riecht es stockig und verbraucht. Der Komplex, ausgelegt für zehn bis zwölf Ladengeschäfte, beherbergt seit diesem Sommer nurmehr *Penny*, *Schlecker*, Getränkeladen, Pizza-Service und eine Apotheke. Wie meistens ist nur ein Dutzend der etwa hundertfünfzig Parkplätze belegt, als ein Ford Escort langsam vorfährt, langsam, weil das Pflaster an vielen Stellen hoch aufgesprungen und der Wagen tiefergelegt ist. Das Röhren des Sportluftfilters und die hämmernden



in Roßbach



in Weißenfels

Bässe vermengen sich zu einer Lärmlawine. Vor dem *Schlecker* läßt der Fahrer seine Gefährtin aussteigen, ein Weiblein auf Turnschuhen mit Zehn-Zentimeter-Sohle und mit der ortsüblichen Haartracht in schwarzrotgelb, hinterkopfs aufgebauscht und starr fixiert. Ist sie siebzehn, ist sie dreißig? Die solariumgegerbte Haut macht eine Einschätzung schwierig. Die Musik wird lauter gestellt, nach kleinem Einkauf wird die Fahrt fortgesetzt. Fünfzig Metern weiter entsteigt der Fahrer selbst, bei laufendem Motor, und kehrt mit zwei Sixpacks zurück. Das Gefährt rumpelt weiter, um vor dem *Penny* zu halten, direkt bei der Tür, wo keine Parkplätze mehr ausgewiesen sind. Das ist eine kleine Machtgebärde, gerichtet an die Handvoll Jugendlicher, die hier regelmäßig vor der Einkaufswagenreihe lungern, rauchen und hin und wieder Unverständliches pöbeln. Sie grüßt lässig, betritt den Laden; der Fordmensch aber beginnt ein Gespräch mit einem anderen, der ein Hemd mit der Aufschrift „Übermensch" trägt. Als die Dame den Einkaufsmarkt wieder verläßt, ist der Boden zwischen den beiden Jungs mit Kippen übersät. Man gönnt sich ja sonst nichts.

-

Aus Mücheln haben sich in den letzten Jahren unter anderem verabschiedet: ein Fachgeschäft für Gardinen und Kurzwaren, eines für Farben und Lacke, ein gutbürgerliches Restaurant, zwei Schuhläden, ein Schreibwarengeschäft, das Waldbad, das kleine Hallenbad, die Postfiliale, die Polizeiwache, zwei Arztpraxen, einer der drei Kindergärten. Und vor allem: die Menschen. Wer jung ist, vor allem: jung und weiblich, der geht. Während die Genossenschaftswohnblöcke aus den fünfziger Jahren zum größeren Teil noch bewohnt sind, stehen die kleinen Häuser in der schmukken Altstadt weitgehend leer und verfallen, das Wasserschlößchen verkommt mit jedem unbewohnten Winter mehr zur Ruine, im prächtigen Rathaus mit dem Festraum lassen sich nur noch selten Liebende trauen.

Was hinzugekommen ist: Zwei Sonnen-Studios, zwei weitere Supermärkte (zu den vier bereits bestehenden), ein Döner-Imbiß, ein *Snack-Point*, ein *Asia Home-Service* und ein Getränkestützpunkt, der von früh bis in die Nacht den Alkoholikern Orientierung bietet und sichtbar an Zulauf gewinnt. Der Bahnhof außerhalb des Stadtzentrums ist in einem Zustand, der westlich der alten Grenze nicht vorstellbar ist und dort Bürgerinitiativen auf den Plan rufen würde, längst bevor der Verfall wirklich greifbar wäre: sämtliche Fensterscheiben sind zerborsten, die Scherben liegen noch zwischen dem Dreck der letzten Jahre und den Lachen, die nie austrocknen. Von der Decke hängt in Lappen die abplatzende billige Dispersionsfarbe, wie auch sonst alles in Auflösung erscheint; überall bröckelt es, der Putz, die Treppen zum Bahnsteig, und selbst die Überdachung an den Gleisen wirkt, als könne sie den nächsten Sturm nicht überstehen. Wer unter den Resten einer Bahnsteigüberdachung wartet, hat ständig das Gefühl, daß hier kein Zug je halten werde.

-

Das passive Hinnehmen von Mißständen ist etwas, an das sich der Zugezogene aus dem Westen schwer gewöhnen kann, selbst wenn ihm die Berufsaufbegehrer, Dauernörgler und Näselstimmen: die *Besserwessis* eben die heimische West-Stadtatmosphäre mit ihren Individualallüren verdorben hatten. Aber hier: Ob es der Dorfkindergarten ist, der geschlossen werden soll, ob es die schlampig verlegte Kanalisation ist, die die Kleinstadt bei jedem Niederschlag mit Fäkalgeruch überzieht oder der Schulbus, der aufgrund Fehlplanung oder Ignoranz zwei Dörfer am nachmittag nicht mehr anfährt – man duldet es still oder nörgelt nur leise.

Dies war nicht immer so. Und die Dorffeste, die ordentlichen Fassaden und Innenhöfe, die Hausschlachtung beweisen, daß zugepackt, organisiert, geordnet, geplant wird, daß die Dinge gelingen können und daß für den Ort und den Nachbarn mitgedacht wird. Auffällig ist, daß alles, was vom Staat oder vom Westen kommt, in einer Mischung aus Resignation, tiefsitzender Enttäuschung und einem Restchen Trotz angesprochen, aber nie angegangen, geschweige den begrüßt wird. Man nimmt hin, biegt ab, verschiebt. Dabei war der Vorschuß an Vertrauen, den jeder Mitteldeutsche den Westlern, dem neuen System entgegenbrachte, groß genug auch für einzelne Enttäuschungen. Es ist aber wohl zuviel vorgefallen, viel zu viel.

-

Als 1989 die Mauer fiel, war das in den bodenseenahen Gemeinden Oberschwabens für manche Leute nicht wichtiger oder interessanter als das neue Kinoprogramm. Die ersten Trabis erreichten Ravensburg irgendwann kurz vor Weihnachten. Der Anblick der Pappautos ließ bei einem gewitzten Nichtsnutz, bei einem der wenigen Lungerer der Stadt, eine Geschäftsidee reifen. Er bestieg einen alten Mercedes, fuhr weit nach Sachsen hinein und verkaufte ihn für das Doppelte des Preises, den er selbst bezahlt hatte. Bald fuhren seine Freunde Konvoi. Klar war: Es gab keine Stammkundschaft, Orte, in denen einmal verkauft wurde, mied der Troß zukünftig. Wie viele gutgläubige Ossis nach ein paar hundert gefahrenen Kilometern vor einem kaputten Motor, einem abgefallenen Auspuff oder einem geplatzten Kühler standen, interessierte den Geschäftsmann nicht. Seine Erzählungen hatten ihren Höhepunkt eben stets dort, wo er von seinen Finten und den dummen Käufern sprach.

-

Solche Eroberer mag es zu Tausenden gegeben haben in den Monaten und Jahren nach der Wende. Sie alle haben den Kredit verspielt, den die Menschen aus den neuen Ländern gewährten. Und von einer grundsätzlichen Undankbarkeit oder Erwartungshaltung kann in Mitteldeutschland keine Rede sein. Jeder sieht die neuen Straßen, die Renovierungsleistungen in alten Städten, die Gewerbegebiete längs der A4, die Bemühungen, über ABM-Stellen doch einen Prozentsatz der Arbeitslosen sinnvoll zu beschäftigen.

Was die Leute jedoch nicht kannten, war die Taxierung des Gegenübers nach seiner Kaufkraft, seinem Gehalt, seiner Nützlichkeit, selber an ihm und über ihn hinweg noch eine Mark zu verdienen. Die Einteilung der Anderen in Gruppen unterschiedlicher Konsumfähigkeit war neu, ebenso neu wie die alles dominierende Bewertung des Menschen über seine Fähigkeit, teure Trends in Kleidung, Frisur, Auto, Inneneinrichtung und Urlaub mitmachen zu können. Eine Schocktherapie bracht den Sachsen und Thüringern, den Brandenburgern, Pommern und Anhaltinern beide Lehren bei.

-

Die Gläubigkeit in den Westen als dem guten Lehrmeister ist längst verschwunden. In unserem Dorf wohnt einer, der binnen weniger Jahre von einem guten, beinahe stolzen Arbeiter zu einem grauverfallenen Alkoholikern geworden ist, weil ihm außer einer Konsumbeihilfe kein Lebenssinn mehr angeboten wurde. Zurückgekehrt ist längst die dem Menschen gemäße Erkenntnis, daß nicht jeder alleine, selbständig weiterzukommen vermag. Sinnvoll zu leben auch ohne dickes Gehalt, vielleicht sogar ohne Aussicht auf regelmäßige Arbeit: Die kleinen Dörfer Mitteldeutschlands sind Experimentierküchen für solche Fragestellungen, Experimentierküchen freilich, die nichts theoretisch aufarbeiten, sondern alles praktisch angehen und dem Westen an Erfahrung meilenweit voraus sind.

Nationale Identität

Von Dag Krienen

Bernard Willms (* 1931, † 1991) gehörte zu den wenigen deutschen Hochschullehrern, die sich nach 1945 in affirmativer Weise mit der Idee der Nation und der nationalen Identität der Deutschen beschäftigt haben. Seit 1970 Professor für Politische Theorie und Geschichte der Politischen Ideen an der Ruhr-Universität in Bochum, verstand er sich als ein Philosoph in der Tradition des Deutschen Idealismus, insbesondere Hegels. Idealismus war für Willms stets Wirklichkeitswissenschaft im strengen Sinne, da nur er die jeweilige Wirklichkeit tatsächlich auf den Begriff bringen, in ihren *notwendigen* Strukturen und inneren Bewegungsgesetzen erfassen kann. Da aber jede menschliche Wirklichkeit nur als *Idee* im Sinne Hegels ihre Wahrheit besitzt, läßt sich die gegenwärtige politische Welt nur von der „Idee der Nation“ her angemessen begreifen.

Bernard Willms: *Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtseins der Deutschen*, Paderborn 1986.

Jede begriffene menschliche Wirklichkeit ist eine historische. Ab einem bestimmten Punkt der historischen Entwicklung ist, so Willms, eine Nation zu sein eine unausweichliche Konsequenz der *Conditio Humana*, das heißt der im strengen Sinne notwendigen Bedingungen menschlicher Existenz. Ausgezeichnetes Merkmal der *Conditio Humana* ist „Freiheit“. Freiheit verstanden allerdings nicht in jenem emphatischen Sinne der liberalen Ideologie, in der „mehr Freiheit“ als Schlüssel zur Lösung aller Probleme ausgegeben wird. An dieser Stelle kommt zunächst der neben Hegel wichtigste politische Referenzphilosoph von Willms ins Spiel: der Engländer Thomas Hobbes (1588–1679). Dieser hatte auf der Basis eines strengen methodischen Individualismus, also ausgehend allein vom rein auf sich selbst und sein Interesse bezogenen Individuum, mechanistisch-abstrakt, *more geometrico*, die elementaren Grundprinzipien des modernen Staates deduziert. Obwohl sein philosophisches System nicht ganz widerspruchsfrei war, besaß Hobbes in Willms’ Augen das Verdienst,

im Gegensatz zu späteren Aufklärungsphilosophen, von einem *nicht erbaulichen,* einem nicht über die unangenehmen Seiten hinwegsehenden, harmonisierenden Verständnis von menschlicher Freiheit auszugehen und nicht vor harten politischen Konsequenzen zurückzuschrecken, wenn es galt, die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Existenz eines auf Freiheit bezogenen, ja eines zur Freiheit gezwungenen Lebewesens zu ergründen. Freiheit muß elementar aufgefaßt werden, als Notwendigkeit der Beziehung jedes einzelnen Menschen auf sich selbst, und damit möglicherweise nur auf sich selbst, aus der heraus *alles* möglich wird. Hobbes demonstrierte, daß eine Welt aus lauter nur auf sich bezogenen Individuen, die keiner institutionellen Hemmung unterliegen, im wahrsten Sinne des Wortes nicht lebbar ist, weil Freiheit darin nur *schlechte Unendlichkeiten* produzieren kann – auf der Ebene der materiellen Bedürfnisse des „schon vom zukünftigen Hunger hungrigen Lebewesens" nur eine stetige Steigerung des immer Mehr-Haben-Müssens *ad infinitum* und auf der Ebene der Konfrontation mit anderen den unaufhebbaren Zwang zur beständigen Machtsteigerung. In einer Welt, in der es nichts als freie Einzelne gibt, müßte notwendig ein permanenter und unbeendbarer Krieg aller gegen alle herrschen.

Bernard Willms: *Thomas Hobbes – Das Reich des Leviathan*, München 1987.

Der moderne Staat ist die einzig denkbare Lösung des modernen Freiheitsdilemmas, allerdings eine abstrakte. Wie Hobbes ihn entworfen hat, ist er zunächst nur „Not- und Verstandesstaat", an dem vor allem die Seite der Unterwerfung der Untertanen unter einen ihnen äußeren Willen hervortritt. Aber die Staaten sind stets konkret in Raum und Zeit entstanden, das heißt als Verwirklichung einer kollektiven Existenzform bestimmter Menschen in einem bestimmten Gebiet zu einer bestimmten Zeit und zugleich ihrer Selbstbehauptung gegen andere Staaten. Dies ist zunächst ebenfalls eine abstrakte Notwendigkeit, die sich als Herrschaftsordnung zur Geltung bringt, die als innere und äußere Zwangsgewalt in Erscheinung treten muß. Aber von Seiten der den jeweiligen Staaten unterworfenen Individuen ist diese Notwendigkeit prinzipiell als Bedingung auch ihrer individuellen Existenz und Freiheit einsehbar, und sie können den jeweils ihren Staat auch als den ihrigen begreifen oder einen Staat fordern und realisieren, der von ihnen als der ihre begriffen werden kann. Dieser, der mit dem Selbstbewußtsein seiner Bürger aufgeladene, zu eigenem Selbstbewußtsein gelangte Staat, ist der Kern der *Idee der Nation* bei Willms. Als bewußtes Selbst ist ein Staat Nation und die Nation ist der selbstbewußte Staat. Und von den Bürgern her: „Die Nation ist ein Volk, daß in bezug auf einen bestimmten Raum in der Geschichte hindurch das Bewußtsein eines Wir, eines Ganzen, eines Selbst entwickelt hat, das als dieses Selbst einen gemeinsamen politischen Willen, das heißt einen Staat, ausbilden will und das in unablässiger Bemühung seine Selbstbestimmung und seine Selbstbehauptung politisch geltend macht und geschichtlich durchhält."

Bernard Willms: *Einführung in die Staatslehre. Politisch-dialektische Propädeutik*, Paderborn 1979.

Daß Staaten zu Nationen werden, ist nicht ein bloß zufälliges, historisch gelegentlich beobachtbares Phänomen. Willms hat stets unterstrichen, daß die Nation zu einem bestimmten Zeitpunkt jeweils zur einzig denkbaren, also notwendigen Wirklichkeit der schon an sich notwendig staatlichen Existenz der Menschen wird: „Wenn politische Wirklichkeit nicht mehr `naturwüchsig´ erlebt, sondern als Verwirklichung bewußt wird, wenn ihr grundlegender Charakter als allgemeine Voraussetzung aller auch individueller Wirklichkeit erkannt ist, wenn Politik subjektiv wird, das heißt von einem Ganzen her denkbar und von diesem als Subjekt, als Selbst her durchführbar wird, dann ist Staat konkret als Nation wirklich." Sobald und soweit dieser Punkt jeweils erreicht ist, gibt es zur Nation keine Alternative mehr: „Die Idee der Nation erhält wie die der Freiheit die Substanz und Würde einer Notwendigkeit, die daher kommt, daß uns im genauen Sinne nichts anderes übrig geblieben ist" – es sei denn die freiheitsnegierende Selbstauslieferung an einen gesichtslosen und anonymen Herrschaftsapparat, dem Staat als „kältesten aller kalten Ungeheuer" (Nietzsche), oder an eine säkulare Priesterherrschaft, die gegebenenfalls auch per Gedankenpolizei und Ketzerverbrennung den Wolf im Menschen in Zaum hält.

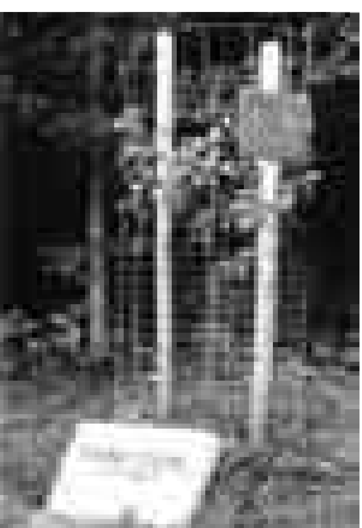
Es ist also kein Zufall, daß „Nation" die einzige wirklich globale politische Errungenschaft der Menschen ist. Seit dem Abschluß der Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts leben die

Menschen praktisch überall auf der Welt in Nationalstaaten, auch wenn der Prozeß des *nation-building* oft noch in den ersten Anfängen steckt. „Nation“ ist aber keine Errungenschaft, die ein Staat und ein Volk einfach auf einen Schlag erwerben und dann für immer sicher „haben“ können. Das „bewußte Durchhalten des politischen Selbst als bewußte Verwirklichung des je individuellen Selbst“ muß durch stete politische Arbeit gesichert werden und kann mehr oder weniger gut gelingen, mit Verlusten des schon erreicht geglaubten, aber auch teilweise mit unerwarteten Erfolgen verbunden sein. Und es kann natürlich auch scheitern. Wirklich ist die Nation als „Idee“, weil der allgemeine Begriff der Nation und ihre je konkrete, hundertfältige Wirklichkeit ebenso zwangsläufig auseinanderfallen, wie sie notwendig doch stets zusammengedacht und in steter Arbeit an der Verwirklichung zusammengebracht werden müssen. Die Idee der Nation ist eine Wirklichkeit, „die immer auf dem Weg zu sich selbst ist“ und impliziert so den *nationalen Imperativ,* das Gebot des Durchhaltens der Existenz eines selbstbewußten politischen Subjekts in Raum und Zeit.

Nationen bilden sich analog zu den Staaten also in Zeit und Raum und haben ihre je eigene Geschichte, begeben auf je konkreten „Wegen zu sich selbst“, die auch in die Irre gehen können. Nationen sind als je diese stets kontingente Erscheinungen. Notwendig ist, daß es die Nationen heute gibt; daß es aber eine deutsche, eine französische, eine thailändische oder eine pakistanische gibt, ist das Ergebnis von historischen Entwicklungen, die auch ganz anders hätten verlaufen, auch ganz andere Nationen hätte hervorbringen können. Zwar entfaltet sich die Idee der Nation im Verlauf der Geschichte nach der Überzeugung von Willms in den drei Stufen der Territorialisierung, der Demokratisierung und der Sozialisierung. Doch auch in diesem Fall erfolgt die Realisierung historisch in sehr unterschiedlichen Formen und in nicht unbedingt zeitlich streng getrennter Reihenfolge. Voraussetzung ist allerdings, daß im Zuge der *Territorialisierung* die Grenzen einer Nation und damit auch der Kreis derjenigen, die dazu gehören und die nicht dazu gehören, bestimmt werden. Da es keine natürlichen Grenzen gibt, weder im Raum noch zwischen den Menschen, sind solche Abgrenzungen immer ein historisch kontingentes und oft genug blutig ausgefochtenes Produkt des *Kampfes* um Begrenzung. Die Kampf-Metapher ist allerdings nicht sozialdarwinistisch oder etwa im Sinne eines nationalen *sacro egoisimo* mißzuverstehen. Die Ausdehnung einer Nation über die ganze Welt oder auch nur die Herrschaft über ein anderes Volk, das dieser nicht angehören will, stellt einen Widerspruch in sich dar. Historisch mag der Prozeß der Abgrenzung der Nationen voneinander noch so blutig verlaufen sein, der offenbar gewordene Sinn dieses Prozesses ist die Ausbildung eines Systems der Selbstbehauptung unter wechselseitiger Anerkennung der Nationen.

Bernard Willms: *Die deutsche Nation. Theorie – Lage – Zukunft*, Köln-Lövenich 1982.

Damit Staaten zu selbstbewußten Nationen werden, in denen ihre Bürger ihr eigenes allgemeines Schicksal wiedererkennen können, ist *Demokratisierung* notwendig. Dies heißt aber zunächst nur, daß der sich zur jeweiligen Nation ausfaltende oder auch neugebildete Staat solche inneren Strukturen gewinnt, daß es zu einer „bewußten Verwirklichung eines Staats-Staatsbürger-Verhältnisses“ kommen kann. Je nach dem Stand der geschichtlichen Entwicklung und der politischen Lage kann der Partizipationsanspruch der Bürger in unterschiedlicher Weise seine Befriedigung finden. Selbst eine kommissarische Diktatur auf Zeit, in der ein als Inkarnation des Volkswillens allgemein anerkannter Diktator einen nationalen Notstand effektiv beseitigt, widerspricht nicht von vornherein der Idee der Nation. Natürlich impliziert diese Idee im Kern das Ideal einer freiheitlichen und demokratischen inneren Ordnung und jede solche ist also durchaus zunächst eine nationale Errungenschaft. Aber jede konkrete Verfassung muß sich auch als Instrument der Selbstdurchhaltung und Selbstbehauptung der Nation bewäh-



Neupflanzung der Körnereiche bei Jena

ren. So verteidigenswert sie als Bürge eines „guten" Lebens der Bürger auch jeweils sein mag, sie steht immer unter dem Vorbehalt dieses nationalen Imperativs. Weder „Demokratie" noch „Freiheit" im liberalen Sinne können einen Vorrang vor ihm beanspruchen. Wird gegenteiliges behauptet, handelt es sich um reine Ideologien. Objektiv können solche Ideologien nichts anderes bewirken, als eine Nation und ihre Bürger daran zu hindern, ihrem je eigenen nationalen Imperativ zu folgen, sich auf sich selbst zu beziehen, also in einem politisch substantiellen Sinne frei zu sein und zu bleiben.

Was über die Demokratisierung als Stufe der je konkreten Entfaltung der Idee der Nation gesagt wurde, gilt sinngemäß auch für die *Sozialisierung*, bei der die gesellschaftlichen Vorraussetzungen dafür geschaffen werden, damit auch der „ärmste Sohn des Vaterlandes" die Möglichkeit erhält, zu seinem „treuesten" zu werden. Die konkrete Lösung, genauer: Abarbeitung der „soziale Frage" kann nur auf nationaler Ebene erfolgen und zwar ebenfalls je nach historischer Entwicklung und politischer Lage. Alle „sozialen" oder „sozialistischen" Errungenschaften können nur nationale sein und nie über dem nationalen Imperativ stehen.



Collage – im Vordergrund Fichte bei den Reden an die deutsche Nation, im Hintergrund Aufmarsch am Brandenburger Tor, 13. August 1961

Auf der Ebene der einzelnen Menschen entsteht Nation also aus der jedem Individuum zuzumutenden Einsicht in die Notwendigkeit einer nicht nur abstrakten, sondern in Raum und Zeit konkreten politisch-staatlichen Fundierung jedweder Verwirklichung seiner individuellen Existenz in ihrer ganzen Fülle, entsprechend der von Bernard Willms wiederholt zitierten Sentenz von Hoffmann von Fallersleben: „Alles, was ich bin und was ich habe, verdank ich Dir, mein Vaterland." Zwar bedarf es der Voraussetzung, daß das Allgemeine, die Nation, für jeden „einzelnen erlebbar, nachvollziehbar oder eben begreifbar sein" kann, um *nationales Bewußtsein* als „Bewußtsein der Verwirklichung des individuellen Selbst in der notwendigen Form erfahrbarer Allgemeinheit" hervorzubringen. Aber zugleich existiert in der Moderne auch nur auf dieser Ebene für die Menschen die Chance, ihre bloß zufällige individuelle Existenz als Teil und zugleich als Beitrag zu jenem allgemeinen Schicksal zu verstehen, das objektiv sein Schicksal ist. Die als individuelle bloß sinnlose Existenz gewinnt erst durch diese Möglichkeit des bewußten Bezuges auf ein notwendiges und zugleich konkretes Allgemeines die Chance der *Sinnhaftigkeit*.

Bernard Willms: *Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tschi Minh*, zuletzt Stuttgart 1972.

Nationalbewußtsein ist unausweichlich stets in sehr unterschiedlichen Intensitätsgraden von der unterbewußten Zugehörigkeit bis zur bewußten und opferwilligen Arbeit an der Nation vorhanden. Zudem kann Nationalbewußtsein von der Nation auch nicht allen Staatsbürgern verordnet werden. Anders als der Staat, der Rechtsgehorsam von Uneinsichtigen oder Unwilligen notfalls auch per Zwang einfordern darf, kann von der Idee der Nation her selbst die Freiheit eines Bürgers, sich ablehnend auch gegenüber dem nationalen Imperativ zu verhalten, nicht negiert werden. Nationsvergessenheit ist insoweit ein unvermeidliches Phänomen, das wiederum bis zur massenhaften Nationsallergie reichen kann. Nationen als je konkrete sind insoweit durchaus „sterblich", wenn bei ihren Mitgliedern die Bereitschaft schwindet, sie jeweils als die ihrige zu sehen. Aber, um ein berühmtes Diktum von Carl Schmitt zu paraphrasieren, wenn ein Volk sich als Nation aufgibt, verschwindet nicht die Idee der Nation aus der Welt, sondern nur eine in sich selbst schwach gewordene Nation.

Insofern erfaßt die französische Definition von Nation als *plébiscite de tous les jours* durchaus ein Element nationaler Wirklichkeit. In der von Willms zur Darstellung gebrachten Idee der Nation werden aber die westlichen Auffassung von Nation als Ergebnis eines „täglichen Plebiszits" (also eines Verbandes, der sich durch Willensentscheidungen der Verbandsmitglieder konstituiert und aufrecht erhält) und die als typisch deutsch geltende Vorstellung, daß es sich bei der Nation beziehungsweise dem Volk um ein den Individuen übergeordnetes überindividuelles „Wesen" handelt (in das die Angehörigen als bloße abhängige Glieder eingeordnet sind)



Als sogar die Linke noch politisch dachte: Sonderausgabe von Ästhetik & Kommunikation *1982 über die Souveränität der Bundesrepublik*

als bloße Momente einer höheren Synthese aufgefaßt. Denn in dieser Idee sind die beiden Gesichtspunkte der je individuellen Freiheit und zugleich der unentrinnbaren Notwendigkeit der Eingliederung in eine konkrete politische Gemeinschaft zusammengedacht und im Hegelschen Sinne als Momente einer begriffenen Wirklichkeit „versöhnt".

Dies gestattet es einerseits, daß ein Individuum seine nationale *Identität* negiert. Aber dies kann es nur, indem es sich zu einer Nation als *seiner* verhält, sich also beispielsweise doch wieder als Deutscher zu erkennen geben muß, um auf seinem Nicht-Deutsch-Sein zu beharren. Mag der Betreffende aber noch so intensiv darauf pochen, mit Deutschland und den Deutschen nicht viel am Hut zu haben, und sich auch nicht als Deutscher, sondern als Europäer, Weltbürger oder einfach nur als Mensch ausgeben – zumindest außerhalb von Deutschland wird er in der Regel zuallererst als ein Deutscher wahrgenommen werden. Und notfalls wird ihm auch mehr oder weniger deutlich klar gemacht werden, daß er trotz aller seiner Beteuerungen ein Deutscher ist und bleiben wird. Als Individuum hat er insoweit also nicht wirklich eine *Wahl*.

Nationale Identität besitzt somit einen ebenso notwendigen Charakter wie die Nation selbst. Sie existiert, wo sich Individuen als Angehörige eine Nation, in unserem Falle also als „Deutsche" begreifen können oder müssen. Über welche Merkmale sich, jenseits des einschlägigen Paßvermerks, nationale Identität konkret aus- und weiterbildet, ist hingegen nicht festgelegt. Zu einem 1988 herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Was ist deutsch?* steuerte Willms einen Beitrag mit der Antwort als Überschrift bei: „Was deutsch ist, das ist Geschichte und was Geschichte ist, das ist wirklich, und was wirklich ist....". Auf die Frage, was die deutsche oder auch eine andere nationale Identität denn ausmache, kann es nur eine allgemeine Antwort geben: „Unsere Geschichte ist unsere Identität". Nationen beruhen für Willms nicht auf im naturwissenschaftlichen Sinne objektivierbaren Eigenschaften, also nicht auf einer „Rasse" oder einer real nachweisbaren Abstammung von einem „Urvolk", nicht auf natürlichen Landschaften und noch nicht einmal zwangsläufig auf Sprach- oder Kulturgemeinschaften. Es kommt, bildlich gesprochen, nur darauf an, daß Menschen ihre Freiheit dazu nutzen, je ihren Ruetli-Schwur zu leisten: „Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern, in keiner Not uns trennen und Gefahr" und sich über Zeit, Raum und Generationen daran zu halten. Alles, was sie zu diesem Zweck getan haben, geht in ihre Geschichte als Nation ein, selbst wenn die Einzelheiten später wieder vergessen werden.

Bernard Willms und Paul Kleinewefers: *Erneuerung aus der Mitte. Prag – Wien – Berlin. Diesseits von Ost und West*, Herford 1988.

Denn Geschichte wird von Willms als ein ewiges Werden aufgefaßt, das niemals abgeschlossen ist. In einer solchen Auffassung ist kein Platz für eine ein für allemal endgültige Antwort auf die Frage „Was ist deutsch"? Es gibt nach seiner Meinung zwar durchaus so etwas wie einen Nationalcharakter, soweit sich in einer Nation jeweils überdurchschnittlich häufig anzutreffende Einstellungen und Haltungen, Laster und Tugenden antreffen lassen. Aber auch eine Feststellung wie: „Deutsch sein, heißt eine Sache um ihrer selbst willen tun" beschreibt eine Tugend, die an sich allen Menschen gut zu Gesicht stände, aber aus guten *historischen* Gründen unter Deutschen – noch – besonders weit verbreitet ist. Insoweit prägt sie eine bestimmte deutsche Tradition der Haltung zur Arbeit – so wie die bei deutschen Philosophen immer wieder zu findende Einstellung, dem Werden ein größeres Gewicht als dem statischen Sein zuzumessen, eine spezifische deutsche philosophische Tradition prägt, die im Deutschen Idealismus gipfelt. Sich an solche Traditionen, soweit sie als positiv empfunden werden, anzuschließen – was Willms als *Antaios*-Prinzip bezeichnet hat – entspricht dem nationalen Imperativ. Andere in einer Nation weit verbreitete Einstellungen können sich aber durchaus irgendwann einmal als überholt oder gefährlich erweisen. Auch ein Nationalcharak-

ter muß formbar und „lernfähig“ bleiben, um die stets neue Aufgabe der Selbstbehauptung von Nationen über die Zeiten hinweg zu ermöglichen.

Nationale Identität muß deshalb, wie Willms wiederholt unterstrichen hat, sowohl Identität mit den Dichtern und Denkern, als auch Identität mit den Mördern und Henkern der Nation, und nicht zuletzt auch ihren Opfern sein. Historische Lernprozesse fließen unausweichlich darin ein. Ihre Geschichte bestimmt zwar die jeweilige Identität einer Nation, doch zugleich kann und muß die Nation versuchen, aus dieser Lage heraus jeweils das Beste zu machen und ihre Geschichte als ihre fortzuschreiben. Determiniert ist nationale Identität nur in Bezug auf die je vergangene Geschichte, als Momentaufnahme, nicht aber im Hinblick auf ihre zukünftige Geschichte. Zwar ist diese Zukunft nicht offen im Sinne des beliebig Wünschbaren. Aber auf der Basis der Ergebnisse der bisherigen Geschichte kann und muß die nationale Identität weiterentwickelt werden.

Das Lernen aus der Geschichte auch im Sinne des Abbrechens bestimmter Traditionen ist nationaler Identität nicht *per se* abträglich. Daß nach dem Ergebnis der nationalsozialistischen Epoche manches *Revirement* nötig war, ist nicht zu bestreiten. Daraus aber abzuleiten, daß die Nation als solche, oder zumindest die Deutsche Nation, auf ewig diskreditiert oder gar historisch widerlegt sei, konnte von Willms bestenfalls als geistiger Kurzschluß bewertet werden. Die antrainierte Reflexkette, die von Deutsch und Nation direkt zur Assoziation mit Auschwitz führt, war für ihn aber vor allem das Ergebnis einer geistigen Konditionierung und damit das genaue Gegenteil von freiem Denken. Zunächst entsprach es den Interessen der Siegermächte von 1945, durch eine geeignete *Reeducation* zu verhindern, daß die Deutschen jemals wieder einen ungebrochenen nationalen Selbstbehauptungswillen entwickeln würden. Die Umerziehung stellte somit zunächst ein „Identitätsstörungsprogramm“ zur Schwächung eines Machtrivalen dar, das den Deutschen nur ein einziges Merkmal nationaler Identität belassen wollte: Schuld. „Schuld“ ist jedoch eine juristische und moralische Kategorie individueller Verantwortung, die, zur Essenz der Geschichte einer Nation erklärt, die Arbeit an der nationalen Identität im Sinne des nationalen Imperativs nur verunmöglichen kann *und soll*.

Für Willms stellte die auf stete Bestätigung des Schuldvorwurf abzielende Praxis der „Vergangenheitsbewältigung“ deshalb im genauen Sinne ein Instrument von Fremdherrschaft beziehungsweise Fremdbestimmung, eine *Destruktionsstrategie* gegen die Deutschen als Nation dar. Natürlich hat er nicht übersehen, daß in Westdeutschland diese Destruktionsstrategie auch von vielen Deutschen weiterverfolgt wurde, ohne daß es dazu weiterer fremder Anregungen bedurfte. Damit wurden sie zu einer latenten *Bürgerkriegstrategie* von partikularen Gruppen, vor allem von sich – bestenfalls aus Denkfaulheit und Bequemlichkeit und schlimmstenfalls aus Machtgier und mit westtaschen-machiavellistischem Zynismus – den einmal etablierten und fortgeschriebenen herrschenden Verhältnissen anpassenden Politikern und intellektuellen „Sinnproduzenten“.

Bernard Willms: *Kritik und Politik. Jürgen Habermas oder das politische Defizit der „Kritischen Theorie“*, Frankfurt a. M. 1973.

Wird aber nationale Identität auf diese Weise verzerrt und geschwächt, schwinden auch die Chancen für die Aufrechterhaltung der Identität der Bürger mit dem konkret Allgemeinen ihres Staates. Der Staat als Zwangsapparat mag dann noch fortexistieren, aber er kann von seinen Bürgern nur noch als Vertreter partikularer Interessen wahrgenommen werden, bestenfalls solcher, die mit den eigenen individuell-partikularen Interessen gelegentlich übereinstimmen. Ein solches Gemeinwesen hört auf, (All-) Gemeinwesen zu sein, sondern degeneriert zur Fremdherrschaft, selbst wenn die Mitglieder der neuen Herrscherklasse denselben Paß haben wie ihre Untertanen, auf eine mehr oder minder große Anhängerschaft verweisen können und für sich den Besitz einer höheren Moral oder größeren Einsicht reklamieren.

Die Menschen haben aber, wie Willms wiederholt unterstrich, ein *Recht auf Nation*, das heißt auf ein Leben in einem je konkreten Staat, den sie als den ihren ansehen können. Ihnen dieses Recht zu verwehren, ist der wahre Rückfall in ein despotisches Mittelalter, auch wenn sich dieser noch so fortschrittlich drapiert. Eine von Willms immer wieder zitierte Sentenz von Thomas Hobbes lautet: „Was gegen den Frieden ist, kann nicht wahr sein!“ Man kann, daran angelehnt, im Sinne Willms die Feststellung wagen: Was gegen die Nation ist, kann nicht wahr sein!

Identität als Konstrukt

Von Tom Drescher

Jegliche Art von Identität ist Konstruktion. Was immer sie bezeichnen mag, sie ist Beobachterleistung und somit nur als Differenz denkbar. Das klingt kryptisch? Die folgenden Ausführungen erklären diese Annahme, die so kategorisch formuliert wurde von der – aus meiner Sicht – konsequentesten und sozialwissenschaftlich einflußreichsten konstruktivistischen Strömung, dem „Radikalen Konstruktivismus" sowie dessen systemtheoretisch-soziologisch elaborierter Variante, der Soziologie Niklas Luhmanns.

In den Sozialwissenschaften interessiert man sich seit jeher für das Verhältnis von personaler zu kollektiver Identität. Diese Fragestellung geht auf die sozialpsychologische Diskussion der dreißiger bis fünfziger Jahre zurück. Richtungsbestimmende Arbeiten sind George Herbert Meads *Mind, Self and Society* (1936) und Erik Eriksons *Identität und Lebenszyklus* (1966). Ihnen ist der Grundgedanke gemeinsam, daß Identität (bei Mead das „Self", bei Erikson die Ich-Identität) ein herzustellendes Produkt ist, welches durch die Integration sozialer Rollenerwartungen und persönlicher Attribute zustandegebracht werden muß.

Erik Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 2003.

Auch Autoren der Frankfurter Schule und aus deren Umfeld rekurrieren auf die Vorstellungen dieser Klassiker, so Lothar Krappmann und natürlich Jürgen Habermas. Ich-Identität wird hier ebenfalls als Ausbalancierung zwischen personaler Identität und gesellschaftlichen Rollenerwartungen gesehen. Menschen könnten diesem Modell zufolge eine „vernünftige" Identität aufbauen oder diese verfehlen. Entscheidend ist, daß jene Autoren von einer „Ich"-Identität ausgehen, welche vorgesellschaftlich verankert zu sein scheint und gegen gesellschaftliche Ansprüche durchgesetzt und verteidigt werden müßte.

Lothar Krappmann: *Soziologische Dimension der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 2000.

Demgegenüber betonen rechte Autoren eher die Notwendigkeit kollektiver Identität sowie die Rolle von Vergangenheitsbezug (Tradition, Ge-

schichte, Mythos) als individuelle Identifizierungsmöglichkeit. Politisch betrachtet korreliert dies oft mit der Emphase für nationale Identität. Die Auseinandersetzung linker und rechter Theorie organisiert sich also letztlich um die Differenz kollektiv/individuell und um den Identitätsbegründungszusammenhang qua Vergangenheit oder Zukunft.

Systemtheorie bietet hier eine diese, durch das Links-Rechts-Schema vorcodierte, Frontstellung unterlaufende Beobachtungsweise. Personale Identität ist einerseits nichts, was ein Individuum "gegen die Gesellschaft" verteidigen müßte. Abgesehen von der banalen Tatsache, daß ein Individuum (biologisch betrachtet) ist, was es ist und insofern schon immer mit sich identisch ist (was allerdings nur ein Beobachter feststellen kann!), sind Individuen mit ihren Identitäten, welche narrativ qua Biographie und Lebenslauf erzeugt werden, geradezu ein Funktionserfordernis der modernen Gesellschaft, um Kommunikationen und Handlungen adressieren zu können. Mit Gesellschaft ist der Sonderfall eines sozialen Systems bezeichnet, welches alle möglichen Kommunikationen einschließt. Alles, was überhaupt kommuniziert wird und kommuniziert werden kann, findet in der Gesellschaft statt und reproduziert diese. Es gibt keine kommunikative Beobachtung der Gesellschaft außerhalb dieser.

Niklas Luhmann, Dirk Becker: *Einführung in die Systemtheorie,* Darmstadt 2004.

Luhmann unterscheidet im wesentlichen drei Gesellschaftsformen: archaische (segmentäre), Hochkulturen (stratifizierte) und die Moderne. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich gegenüber allen anderen durch das Primat der funktionalen Differenzierung aus. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Recht, Massenmedien und so weiter) sind insofern gleich, als sie alle eine und nur eine spezifische gesamtgesellschaftlich relevante Funktion erfüllen, aber ungleich, weil jedes eben eine andere zu erfüllen hat (nur Erziehung erzieht, nur Recht spricht Recht). Sie sind insofern autonom, als sie die Zugehörigkeit kommunikativer Ereignisse zum eigenen Operationsbereich oder zur Umwelt über einen spezifischen binären Code (für Wissenschaft beispielsweise wahr/unwahr) kenntlich machen. Erst dadurch gelingt es den Funktionssystemen, ihre Operationen zugleich gesellschaftsweit (universal) und systemspezifisch zu organisieren – beispielsweise kann alles prinzipiell zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden, aber es erlangt Informativität nur hinsichtlich seines Wahrheitswertes, und nicht etwa aufgrund politischer Wünschbarkeit oder ästhetischer Schönheit.

In welchem Lichte erscheint die Identitätsproblematik unter systemtheoretisch-konstruktivistischem Vorzeichen? Hier gilt es zu unterscheiden zwischen der Formulierung eines systemtheoretischen Identitätsbegriffes und der systemtheoretischen Beschreibung von Identitätsgebrauch durch andere Beobachter.

Entweder stellt ein Beobachter die Identität von etwas von ihm verschiedenen fest (ein Objekt, ein Prozeß, eine andere Person) oder er bezeichnet sich selbst als (mit sich) identisch. Beides setzt voraus, daß der Beobachter bereits zwischen Selbst- und Fremdreferenz (zwischen eigenen und Umweltzuständen) zu diskriminieren vermag. Das bedeutet, Identität ist nicht die Voraussetzung für die Existenz von Systemen (zum Beispiel Nationen oder „Menschen"), sondern Systembildung ist umgekehrt die Voraussetzung zur Identitätsgenerierung. Identität ist – für komplexe Systeme – eine Notwendigkeit zur Regelung ihrer Umwelt- und Selbstkontakte. Sie wird allerdings nur in spezifischen Lagen überhaupt in Anspruch genommen, nämlich immer dann, wenn ein System Wahlmöglichkeiten des eigenen Verhaltens abzuwägen hat. Insofern sichert Identität Kontinuität trotz Wahlmöglichkeit und ist somit ein Instrument zur Reduktion von Komplexität.

Niklas Luhmann: *Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften,* in ders.: *Soziologische Aufklärung,* Bd 3, Opladen 1991.

Identitätsbeobachtungen sind prinzipiell paradoxer Natur. Sie behaupten entweder die Einheit von Differentem (A = B) oder von Komplexem (Einheit einer Vielheit), oder aber, im Falle der Selbstbeobachtung, bezeichnet die Identitätsbeobachtung gerade nicht das, was sie zu bezeichnen vorgibt, da die Beobachtung sich selbst nicht mitbeobachten kann, aber nichtsdestotrotz vom System selbst erzeugt ist. Durch ihr pures Auftreten verändert sie also wiederum das, was sie als identisch bezeichnet.

Dieser kurze Problemaufriß deutet bereits an: Das konstruktivistische Interesse an Identität verschiebt sich – wie bei der Erkenntnisfrage auch – von der ontologischen Frage: WAS ist Identität? auf die Frage: WIE entsteht und funktioniert und erhält sich Identität?

Andererseits: Soziale (kollektive) Identitäten müssen funktional auf soziale Systeme bezogen werden. Aus dem Bedürfnis einzelner Menschen läßt sich keine kollektive (ergo: auch keine nationale) Identität ableiten – ebensowenig, wie man aus den Bewegungsgesetzen der Atome lebendige Strukturen erklären kann. Der Rekurs auf die „Gefühle" beziehungsweise den „Willen" des Einzelnen ist – soziologisch zumindest – nicht nachvollziehbar. Wir haben schlichtweg keine Möglichkeit nachzuschauen, was denn im jeweils Einzelnen vorgeht, wenn er sich positiv auf die Nation (oder ein anderes kollektives Phänomen) bezieht. Wir können aber sagen, daß die Kommunikation von nationalen oder vaterländischen Gefühlen die Chancen der Mobilisierbarkeit der Angesprochenen für politisches Handeln erhöht. Dies gilt sowohl für innenpolitische („Solidarität") als erst recht für außenpolitische (Territorialverteidigung) Zielsetzungen.

Rein empirisch ist die Behauptung, Menschen bräuchten notwendig eine nationale Identität, falsch. Das Konzept der Nation in seiner heutigen Form ist überhaupt erst etwa 200 Jahre alt. Davor haben Menschen ohne eine Idee der Nation (nicht: ohne Ideen kollektiver Identität!) gelebt. Erst mit dem Beginn des Umbaus der Gesellschaft von der alten, feudalen, geschichteten Ordnung zur funktional differenzierten ergibt sich auch das Problem der Identität. In Europa kann man diesen Prozeß auf das ausgehende 18. und das beginnende 19. Jahrhundert datieren. Sowohl die Forderung nach Bildung von Nationalstaaten als auch die Ideologie des Individualismus werden in dem Moment formulierbar (und in der Folge: plausibel), als die Herauslösung der Menschen aus ihren alten, multifunktionalen, schichtspezifischen Bezügen, in denen Identität als etwas Gegebenes hingenommen wurde, die Frage nach der Adressabilität der Menschen aufwirft.

Die Ideologie des Individualismus reagiert auf das oben geschilderte Inklusionsproblem, indem sie den Menschen eine Identität außerhalb der gesellschaftlichen Funktionssysteme zuweist und dies dann als Freiheit und Autonomie glorifiziert. Unter der Flagge des Nationalgedankens versucht man, äußerst erfolgreich, die kollektive Handlungsfähigkeit durch Stiftung einer Tradition zu schaffen. Zwar gab es den Nationenbegriff schon im Mittelalter, er war zu dieser Zeit jedoch nur ein Instrument zur „Sortierung von [ethnischer, T.D.] Herkunft" (Luhmann) in hochspezifischen Kontexten, zum Beispiel an Universitäten, und auch nur dann, wenn mehrere *nationes* vertreten waren. Darüber hinausgehende Anforderungen wie kulturelle und sprachliche Einheit verbanden sich aber noch nicht mit diesem Konzept.

Die Nation im modernen Wortsinne ist eine Größe, welche zwar auf Tradition rekurriert, dies aber unter der Prämisse, ihre Einheit erst noch zustandebringen zu müssen. Und diese Einheit muß zwingend in einem Territorium mit staatlicher Organisation realisiert werden – sonst bleibt die Idee der Nation eine bloße Idee. Die Forderung nach Orientierung an nationaler Identität kann letztlich nur paradox oder tautologisch begründet werden: Paradox ist sie, solange die Nation „im Entstehen" ist, als Größe, welche schon immer da war, aber nichtsdestotrotz erst zu schaffen ist. Eine Tautologie entsteht, wenn die Nation als Einheit bereits etabliert ist. Eine solch tautologische Struktur weißt etwa die Definition der Nation von Karlheinz Weißmann auf: Nation ist, was eine Nation sein will und diesen Willen auf Dauer aufrecht erhalten kann.

Karlheinz Weißmann: *Nation?* Bad Vilbel, 2001.

Institut für Staatspolitik: *Nationale Identität,* Berlin 2001.

Die „Entfaltung" der Tautologie wird über die Einführung von Zeit und den Rekurs auf einen „Willen" vorgenommen. Das Problem solcher Aussagen ist, daß sie nur binnenperspektivisch als hinreichende Begründung gelten können, das heißt, wenn und solange sich das Nationalkonzept von selbst versteht. Da dies heute nicht mehr der Fall ist, müssen – außerhalb der „Binnenperspektive" – andere Begründungsformen gesucht werden. Systemtheorie bietet hier vor allem die Betonung der Funktion nationaler Semantik an: Der „Begriff der Nation bietet ein Inklusionskonzept, das nicht auf die Sonderbedingungen der einzelnen Funktionssysteme angewiesen ist und die Politik dazu zwingt, alle Angehörigen der eigenen Nation als gleiche zu respektieren." Das heißt: „Der Begriff der Nation nimmt dem Begriff Volk (*peuple, people*) seinen Unterschichtengeruch, gibt eine Begründung für Entaristokratisierung des politischen Systems und ermöglicht am Ende des 19.Jhd. die Wiedereinführung des Volksbegriffes als eines spezifisch politischen Begriffs ... Er bietet ein sehr

klares, ganz einfach zu handhabendes Unterscheidungsschema: Eine Nation unterscheidet sich von anderen Nationen (und nicht etwa von Aristokratie oder von Landleben...)".

Vergleicht man diese Ausführungen nochmals mit denen von Weißmann, kann man Unterschiede, aber auch Übereinstimmungen erkennen: Gegenüber biologisch oder völkisch argumentierenden Autoren fällt bei Weißmann eine eigentümliche – um nicht zu sagen: wohltuende – Ambivalenz in der Argumentation auf: Einerseits sieht er sehr wohl, daß die Nation und die ihr affinen Begriffe Nationalbewußtsein oder nationale Identität keine natürlichen Entitäten sind *(„Hinwendung zu Nation ist ein abstrakter Vorgang ... Nationalbewußtsein ist ein geistiger, kein natürlicher Sachverhalt")* und daß genuin rechte Wesens-Vorstellungen wie Nationalcharakter oder Nationalseele zuviel Ontologie implizieren, um heute noch plausibel kommunizierbar zu sein.

Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band 2, Frankfurt a.M. 1997.

(Nationale) Identität ist auch nach Weißmann auf Narration, auf Mythos angewiesen. Wenn Weißmann auf die Notwendigkeit des Mythos, also auf eine narrative Form von kollektivem Gedächtnis verweist, dann ist dies nach meiner Auffassung ein Beleg für die Richtigkeit des konstruktivistischen Arguments: Denn Mythos ist nichts anderes als Traditionsbildung durch selektiven Zugriff auf Vergangenheit. Er ist, wie Weißmann richtig sagt, „Vorstellung", nicht die Vergangenheit selbst. Wenn dem so ist, muß man andererseits Aussagen wie jene, daß der Mythos auf „ein geschichtliches Wesen bezogen wird, das sich bestimmter Teile seiner Vergangenheit gar nicht oder jedenfalls nicht sicher erinnert" oder daß „nationale Identität" einen „*vorreflexiven Aspekt*" impliziert, als zum Bereich des Mythos selbst gehörend qualifizieren, sofern mit diesem „vorreflexiven Wesen" mehr gemeint ist als die sich als Nation selbstbeschreibende staatliche Organisation. Die Rede vom „Wesen" der Nation kann wissenschaftlich nur als politisch funktional qualifiziert werden; sie stellt selbst keine wissenschaftliche Kategorie dar.

Karlheinz Weißmann: *Mythen und Symbole*, Dresden 2002.

Weißmann meldet mehrfach starke Bedenken gegenüber der Idee der Nation als Konstruktion und Abstraktion an. Sieht man genauer hin, erkennt man jedoch, daß es sich vor allem um eine Ablehnung der im Konstruktbegriff vermuteten Konnotationen wie Willkürlichkeit, Betrug und Austauschbarkeit handelt, wodurch der Konstruktbegriff, so verstanden, zu einer Art Freibrief für sozialtechnologische Experimente würde. Genau dies ist aber mit Konstrukt im radikalkonstruktivistischen Sinne nicht gemeint. Erstens bedeutet systemische Strukturbildung (nichts anderes ist Konstruktion!) allgemein immer eigendeterminierte Einschränkung von Möglichkeiten, Inanspruchnahme von Gedächtnis („Tradition"), also Nicht-Beliebigkeit. Dies sind Aussagen, welche einer rechten Position sehr nahe kommen dürften. Zweitens sind soziale Systeme nicht von außen, also „willentlich", durch Menschen (auch nicht durch gutmeinende Emanzipatoren), kausal beeinflußbar. Das Scheitern der beiden großen sozialistischen Utopien im 20. Jahrhundert sowie jetzt auch das sich immer deutlicher abzeichnende Ende der emanzipatorischen Träume von Habermas und Co. können dafür als Beleg stehen. Das ändert aber nichts an der prinzipiellen Feststellung, daß jede sinnhafte Beobachtung, ergo auch das Identitätskonzept und sein Sonderfall „nationale Identität", Konstruktcharakter im Sinne der oben beschriebenen Theorie hat. Diese Aussage hat aber völlig andere Implikationen, als Weißmann dies zu befürchten, und dementsprechend verständlicherweise auch zu bekämpfen scheint.

Es gibt keine Differenz von realitätsadäquaten Vorstellungen einerseits und illusionären, gefälschten Manipulationen andererseits, wie etwa die Neomarxisten in Anschluß an die klassischen marxistischen Differenzen Basis/Überbau und Wissen/Ideologie gern in Halbierung des konstruktivistischen Arguments behaupten. Es gibt nur bessere oder schlechtere, plausible oder weniger plausible, politisch wirksame oder politisch versagende Konstruktionen. Falsch ist eben nicht die Aussage: „Die Nation ist ein Konstrukt", sondern die Behauptung: „Die Nation ist nur ein Konstrukt"! Eine systemtheoretische Re-Formulierung von Weißmanns Definition könnte lauten: Nation ist, was sich als Nation beschreibt und auf Dauer funktioniert. Ob, wie Weißmann nahelegt, dieses Konstrukt Nation auch zukünftig „ohne Alternative" sein wird, ist eine Frage, welche auch unter rechten Autoren kontrovers diskutiert wird. Ohne Alternative für die Ermöglichung politischer (kollektiver) Handlungsfähigkeit ist

jedoch, auch hierin dürften sich systemtheoretisches und rechtes Denken einig sein, die Konstruktion von kollektiver Identität.

Systemtheorie versteht sich als (Selbst-)Beschreibung der modernen Gesellschaft. Im Gegensatz zu normativen Soziologien wie etwa jener von Habermas verteidigt sie Gesellschaft nicht, will sie aber auch nicht „verbessern“. Ihr ständiges Rekurrieren auf Unbestimmbarkeit, Paradoxie und Unwahrscheinlichkeit ist zwar theoretisch ergiebig (zumindest: für Systemtheoretiker!), führt aber – mit Luhmann gesprochen – gleichzeitig „der Gesellschaft vor Augen, was sie sich leistet, wenn sie sich Wissenschaft leistet“; allgemeiner, was sie sich leistet, wenn sie sich funktionale Differenzierung leistet. Systemtheorie kann somit (ohne dies „intendieren“ zu müssen!) zum Stichwortgeber für rechte Kultur- und Gesellschaftskritik werden. Dies ist nicht im Sinne politischer Programmatik mißzuverstehen: Systemtheorie und Radikaler Konstruktivismus sind Beobachtungsleistungen zweiter Ordnung und können in diesem Sinne nicht handlungsleitend oder ideologisch sein, da sie „parasitär“ (im Sinne von Michel Serres) auf Handlungen beziehungsweise Beobachtungen anderer angewiesen sind.

Michel Serres: *Der Parasit*, Frankfurt a.M. 2002.

Auf metapolitischer Ebene jedoch – also im Bereich politischer Reflexion – sind deren Einsichten sowie deren Denkstil möglicherweise von erheblicher Bedeutung. Rechte Positionen haben ja den Widerspruch zu lösen (sofern sie nicht auf Revolution abzielen), ihre Ablehnung des Differenzierungsprinzips der modernen Gesellschaft sowie der daraus folgenden Inklusionsmechanismen mit den Mitteln der modernen Gesellschaft in der modernen Gesellschaft gegen die Gesellschaft für die Gesellschaft kommunizieren zu müssen. Das heißt, sie müssen anschlußfähig sein. Man kann in diesem Zusammenhang auf den Sachverhalt verweisen, daß die konstruktivistischen und systemtheoretischen Ansätze sich bereits heute anschicken, (zumindest in den Sozialwissenschaften) das aufklärerisch-kritische Theorieprimat zu entthronen, während konservativen und rechten Positionen, sofern sie mit ontologischen Selbstverständlichkeiten operieren, derzeit jegliche Anschlußfähigkeit im wissenschaftlichen Bereich fehlt.

Eine Anreicherung der eigenen Position mit konstruktivistischen Argumenten könnte sich in dieser Situation als hilfreich erweisen. Dies ist – wie am Beispiel des Identitätsbegriffes gezeigt werden konnte, nicht prinzipiell unmöglich. Weiterhin ermöglicht es der konstruktivistische „Denkstil“, eigene Aporien („blinde Flecken“) zu benennen. So ist etwa der Wunsch nach Homogenität, die Ablehnung eines all-permissiven Wertepluralismus und Individualismus selbst wiederum eine weitere Werthaltung unter anderen, die ihren Anhängern Möglichkeiten der Individualisierung („Ich bin ein Rechter“) eröffnet. Rechte Positionen sind heute Alternativangebote in einer polykontexturalen Gesellschaft – und eben keine Selbstverständlichkeiten mehr.

Die Forderung nach Selbstverständlichkeit, nach Authentizität und letztlich nach Identität wiederum geht, als Forderung erhoben, schon an der angestrebten Authentizität vorbei. Dies ist, wenn man es so pathetisch formulieren möchte, der „Fluch“ der Aufklärung und ihrer multiperspektivischen Beobachtungsverhältnisse. Die Eindeutigkeit wird, zusammen mit Gott aus der Gesellschaft vertrieben und diese damit aus dem Paradies der Gewißheiten.

Derartige Überlegungen können hilfreich sein, politische Erfolgserwartungen realitätsnah zu halten, mögliche argumentative Einwände bereits im Vorfeld zu erkennen beziehungsweise in den eigenen Argumentationsstrategien zu berücksichtigen. Es kommt jetzt darauf an, was die Rechte mit diesem Angebot der Erkenntnisgewinnung anfängt. Sie hat die Möglichkeit, die konstruktivistisch-systemtheoretische Theorieform selektiv für sich zu nutzen – ihre eigene Identität mag sich dadurch ändern, verlieren muß sie sie deshalb jedoch nicht.

Europas Identität – Simmel, Spengler, Freyer

Von Galin Tihanov

Dieser Aufsatz untersucht die Vorstellungen von Europa, die drei deutsche Denker in den vier Jahrzehnten zwischen 1914 und 1955 entwickelten. Er zielt auf eine Analyse des engen Zusammenspiels zwischen den Europabildern Georg Simmels, Oswald Spenglers und Hans Freyers und der diese Bilder prägenden Vorstellungen von Kultur und Gesellschaft.

Georg Simmel nannte „Kultur" und „Europa" in einem Atemzug; der europäische Gedanke selbst scheint sich in seinen Schriften in dem Moment aufzudrängen, als ihm das Ausmaß der Krise bewußt wurde, in der sich die europäische Kultur seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs befand. 1917 erschienen Simmels Aufsätze *Die Krisis der Kultur* und *Die Idee Europa* zusammen in dem Sammelband *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*.

Georg Simmel: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, 2. Auflage, München und Leipzig 1917.

Für Simmel ist die Idee Europa zuerst eine *historische*. Sie gründet auf einer kulturellen Wirklichkeit, die „charakteristisch gesondert [ist] von der des griechisch-römischen Geistes im Altertum und der katholischen Weltidee des Mittelalters". Simmel vertritt somit eindeutig ein in der Moderne wurzelndes Europabild. Die Gewährsmänner, die er als dessen „Schöpfer" anführt, zeigen, daß er ausschließlich die Gegenwart und jüngere Vergangenheit im Blick hat: „Bismarck wie Darwin, Wagner wie Tolstoi, Nietzsche wie Bergson". Die erste, im März 1915 als Zeitungsartikel veröffentlichte Fassung des Aufsatzes, hatte bezeichnenderweise andere als „gute Europäer" aufgezählt: Goethe, Beethoven, Schopenhauer und Nietzsche. Diese ursprüngliche Liste war nicht nur kürzer, sondern auch bemerkenswert mono-national. In der späteren Fassung ist von dieser Aufzählung nur Nietzsche übriggeblieben; jetzt finden wir einen Franzosen, einen Engländer und einen Russen: allesamt Repräsentanten von Nationen, die im Krieg auf der gegnerischen Seite standen.

Georg Simmel: *Grundfragen der Soziologie*, zuletzt: Schutterwald/Baden 1997.

Des weiteren scheint Simmels Europabild fast ausschließlich auf den kulturellen Leistungen auserwählter Individuen zu beruhen. Elitäre Untertöne sind unüberhörbar. „Die Erfahrungen des Krieges haben uns überzeugen müssen, wie es mit der Realität dieses Europa bestellt war: es befand sich in der Einbildung Vieler, in der Sehnsucht von sehr viel Wenigeren, und im Besitz eines verschwindenden Minimums von Menschen", schließt Simmel einigermaßen resigniert. Zum dritten finden politische Kriterien in Simmels Europabild keine Berücksichtigung. Dank Tolstoi steht Rußland auf einer Stufe mit Frankreich, England und Deutschland. Hier stoßen wir auf einen profunden Widerspruch. Zwar zeigt Simmels Argumentation eine unmißverständlich nationalistische Tendenz, wenn er auf das angeblich einzigartige Schicksal Deutschlands verweist, das in der ruhmreichen Rückkehr des von den übrigen Völkern vertriebenen Sohnes

enden wird, der „mit einem Reichtum zurückkehrt, wie nur die auf sich selbst angewiesene Kraft ihn gewinnen konnte". Seine elitäre Neigung, die ihn die Idee Europa einzig im Bereich der Kultur verorten läßt, schwächt jedoch diesen Nationalismus ab, indem sie einen Mittelweg aufzeigt zwischen der Beschränkung auf das Nationale und der kosmopolitischen Entwurzelung. Europäer zu sein bedeutet für Simmel, ebendiese kreative Zwischenstellung zwischen engem Nationalismus und ungesundem Internationalismus besetzen zu können.

Die Frage der Beziehung zwischen Spenglers und Simmels jeweiliger Kulturphilosophie – und damit des weiteren geistigen Horizontes, vor dem sich ihre Vorstellungen von Europa herausbildeten – harrt noch der gründlichen wissenschaftlichen Aufarbeitung.

In *Der Untergang des Abendlandes* sagt Spengler zwar ausdrücklich, sein Ziel sei die Formulierung einer Philosophie und einer korrespondierenden Methode vergleichender Morphologie der Weltgeschichte, fährt aber fort: „Das engere Thema ist ... eine Analyse des Untergangs der westeuropäischen, heute über den ganzen Erdball verbreiteten Kultur". Dadurch wird sein Vorhaben in sich widersprüchlich. Die Aufgabe, die Spengler niemals völlig zu lösen vermochte, bestand darin, einen globalen, dem Eurozentrismus trotzenden Geschichtsbegriff mit der Tatsache zu vereinbaren, daß die Weltgeschichte, deren Philosophie er zu schreiben beabsichtigte, im wesentlichen eine Geschichte der Ausbreitung westeuropäischer Kultur war. Er versuchte dieses Paradox zu umgehen, indem er behauptete, nicht die westeuropäische „Kultur" habe die weltweite Vorherrschaft erlangt, sondern die erschöpfte, unorganische und deshalb leichter zu exportierende europäische „Zivilisation", die sich von Kalkutta bis Tokio erfolgreich nachahmen lasse. Allen seinen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz bleibt Spengler besonders im ersten Band einem geradezu überwältigenden Eurozentrismus verhaftet.

Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes (UA). Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, zuletzt: München 1998.

Selbst wenn Spengler auf der Suche nach den Unterscheidungsmerkmalen außereuropäischer Kulturen die Grenzen des europäischen Raums verläßt, wird sein Interesse immer noch von tiefsitzenden europäischen Werturteilen und Konventionen geleitet. In dieser Hinsicht zeigt er sich Simmel sehr nahe. Auch Spenglers geschichtsphilosophischer Ansatz ist gezeichnet von der übermächtigen Bedeutung der Ästhetik für sein Weltbild. Wie Spenglers Erörterung der Vielfalt der Kulturen im ersten Band des *Untergangs* zeigt, berücksichtigt seine Untersuchung sowohl europäischer wie außereuropäischer Kulturen in einem vielleicht überproportionalen Maße deren architektonische, künstlerische und musikalische Errungenschaften sowie ihre Leistungen auf dem Gebiet der Wissenschaften, die er ebenfalls als eine Art Kunst betrachtet.

Frits Boterman: *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes"*, Köln 2000.

Es gibt hier und noch in einem weiteren Punkt wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Spengler und Simmel, insofern, als beide um ein Gleichgewicht bemüht sind zwischen der Rolle als guter Repräsentant der eigenen Nation, in ihrem Fall als guter Deutscher (die Frage einer jüdischen Identität scheint Simmel in den meisten seiner Texte aus den Kriegsjahren unter den Teppich zu kehren), und einer Überwindung der Beschränkung auf das Nationale. In einem Aufsatz von 1916, *Die Dialektik des deutschen Geistes*, schwärmt Simmel von der bemerkenswerten „Grundverfassung" des deutschen Geistes, der stets nach Vervollkommnung strebe. In einer Art und Weise, die an Moeller van den Brucks etwas spätere Doktrin der „jungen Nationen" erinnert, die Deutschland als noch-nicht-bereit preisen wird – im Gegensatz zu den anderen großen europäischen Nationen, vor allem den romanischen –, beschreibt Simmel die Engländer und Franzosen hier als Nationen, deren „ungekannten Formmöglichkeiten bei ihnen zu einem Minimum geworden sind, daß sozusagen aus ihnen schon geworden ist, was überhaupt werden konnte". Die Deutschen hingegen sind noch ungeformt; daher haben sie das größere Potential, bessere Europäer zu werden. Sowohl Simmel als auch Spengler betonen den Glücksfall der verspäteten Ankunft der jungen deutschen Nation auf der Weltbühne. Simmel weist den ständigen Vorwurf gegen die Deutschen als „Parvenü unter den Völkern" mit dem Argument zurück, hinter diesem „Spott über das Tempo unseres Werdens" verberge sich die Angst der übrigen Nationen angesichts der Geschwindigkeit der deutschen Entwicklung: „ein unheimliches Angstgefühl über das, was wir noch werden können". In einem Aufsatz von 1927 greift Spengler Simmels Gedanken einer Dialektik des

Oswald Spengler: *Jahre der Entscheidung: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, zuletzt: München 1980.

deutschen Geistes und einer dynamischen Unvollendetheit in der nationalen Konstitution der Deutschen auf. Spengler glaubte sogar, das deutsche Volk sei das genetisch „unverbrauchteste".

Nachdem Spengler die beiden Bände von *Der Untergang des Abendlandes* abgeschlossen hatte, schrieb er eine Reihe politischer Pamphlete, von denen *Preußentum und Sozialismus* die wohl bedeutendste Zusammenfassung seiner Ideen enthält. Hier wird offen ersichtlich, wie sehr Europa und Deutschlands Rolle in Europa im Mittelpunkt seines Denkens stehen. In Spenglers Ansatz, Europa zu denken, gibt es zwei entscheidende Differenzpunkte: England als das Andere Deutschlands, Rußland als das Andere Europas. Spenglers Verhältnis zu England läßt sich am besten als respektvolle Abscheu charakterisieren; oftmals gehen seine Attacken Hand in Hand mit Bewunderung. Das Rußland-Motiv ist origineller, auch wenn Simmel in *Die Dialektik des deutschen Geistes* bereits die verschiedenen Facetten der „Formlosigkeit" verglichen hatte, die dem deutschen und dem russischen Nationalcharakter innewohnten. Rußland dient Spengler vor allem als Beispiel für eine „Pseudo-Morphose", die mühselige, qualvolle (und oft oberflächliche) Aneignung westlicher Normen, wobei sowohl westliche wie nicht-westliche Prinzipien ihre Gültigkeit behalten. Stellvertretend für jedes dieser Prinzipien nennt er zwei große russische Schriftsteller: Tolstoi als „Ereignis innerhalb der europäischen Zivilisation", als Mann der westlichen Vergangenheit, und Dostojewski als Verkörperung des wahrhaftig Russischen (das heißt Nicht-Westlichen), eines zukünftigen neuen Rußland, dessen Konturen noch nicht klar erkennbar sind.

Nähert sich Simmel aus einer kulturphilosophischen Position Europa an, beruht Spenglers Ansatz auf einer Mischung aus quasi-morphologischer Argumentation und hitziger geopolitischer Deutung, so läßt sich Hans Freyers Vorstellung von Europa am besten als moderne konservative Fortschreibung der starken deutschen Tradition weltgeschichtlicher Analyse betrachten, die er um soziologische Einsichten bereichert. Das moderne Element rührt von Freyers Auseinandersetzung mit den Problemen des technologischen Fortschritts in den 1950er Jahren her.

Was Freyer am deutlichsten von Simmel wie von Spengler unterscheidet, ist, daß er Europa vor dem Horizont der Globalisierung denkt; tatsächlich zählt er zu den ersten Theoretikern dieser Entwicklung, und manche Argumente bezüglich der Folgen der Globalisierung für Westeuropa, die man heute beispielsweise in Deutschland hört, formulierte er bereits in den späten vierziger Jahren. Anders als Simmel, der zutiefst eurozentrisch dachte – vielleicht weil er an eine tragische Kluft zwischen subjektiver und objektiver Kultur glaubte und Europa für den Ort hielt, der besser als andere geeignet war, subjektive Kultur hervorzubringen und zu stimulieren – und Spengler, dessen Perspektive universeller war, aber dennoch dem Glauben verhaftet blieb, daß Kulturen aufgrund ihrer organischen Natur voneinander isoliert sind und nur die Zivilisation sich über den Globus verbreiten kann, vertrat Freyer ein wahrhaft globales Europabild, das keine Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation voraussetzte.

Wieviel die drei Theorien voneinander trennt, zeigt die Antwort, die Freyer auf die unvermeidliche Frage nach Europas Anderem gibt. Für Simmel ist Europas Anderes die Mehrzahl der Europäer selbst, zumindest diejenigen unter ihnen, die in sich noch nicht die Fähigkeit entwickelt haben, die „wahrhaft idealen Ziele" zu erkennen, die der Krieg wiedererweckt hat. Für Spengler ist es zum ersten Rußland als Teil Asiens, zum zweiten sind es die Protagonisten der gefährlichen „farbigen Revolution", die Europas innere Schwäche ausnutzen werden. Für Freyer dagegen ist Europas Anderes Europa selbst, allerdings nicht als sein eigener innerer Feind, sondern als weltweite Projektion seiner Errungenschaften, die nun mit dem Mutterkontinent in den Wettstreit tritt.

Hans Freyer: *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart 1954.

Zu diesem Schluß gelangt er in seiner *Weltgeschichte Europas*. Nach einer prägnanten und überzeugenden Analyse der jüngeren europäischen Vergangenheit bezeichnet Freyer im zweiten Band des Werkes das 19. Jahrhundert als wichtigstes in der europäischen Geschichte, da Europa seinen weltweiten Einflußbereich auf beispiellose Weise ausgedehnt habe. Das in dieser Periode herrschende Gleichgewicht der Kräfte wurde überhaupt erst möglich durch Europas Ausdehnung, dank derer in Europa unlösbare Konflikte sich endlos aufschieben und schließlich mittels Kom-

pensationen außerhalb des Kontinents lösen ließen. Europas Einzigartigkeit bestand demnach weder in einer exquisiten, verfeinerten Kultur noch im Christentum, sondern in seinem imperialistischen Drang, der von Europas Export der industriellen Revolution zusätzliche Antriebskraft erhielt. Die technologischen Innovationen des 19. Jahrhunderts machten Europa zu dem, was es ist, und bestimmten seine Zukunft. Indem es seine Technologien weltweit exportiere, begegne Europa überall auf der Welt sich selbst. Alle europäischen Grenzen wiederholen sich in der Ferne, und selbst solche, die in Europa nicht existieren, entstehen dort: „britisch-italienische, portugiesisch-französische, britisch-holländische, britisch-deutsche". Durch den Ersten Weltkrieg intensivierte sich der Prozeß der Abwanderung der Industrie; andere Teile der Welt waren nun in der Lage, europäische Technologien effizienter und produktiver anzuwenden: „Das europäische Monopol war gebrochen", die Konkurrenz ließ den Kontinent zusammenschrumpfen und „wieder `klein´" werden. Freyers Erklärung, wie dies passieren konnte, zeugt von einem ganz anderen Verständnis von Kultur und Technologie, als es Spengler noch 1931 in seinem Buch *Der Mensch und die Technik* vertrat, wo er sich geringschätzig über das kreative Potential der Nicht-Westler äußerte, die seiner Meinung nach bloß zur Nachahmung fähig waren. Freyer teilte Spenglers Einschätzung, daß Technologie für die Europäer an spezifische Formen des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens gebunden sei, zog daraus aber einen anderen Schluß: Weil den neuen Kontinenten diese Formen fremd seien, hätten sie mehr Freiheit, den technologischen Fortschritt über die kulturellen Schranken hinaus voranzutreiben, die der alte Kontinent ihm auferlegte. In Europa bedeutete die industrielle Revolution eine radikale Veränderung eines bestehenden Zustandes; in den neuen Ländern war sie dagegen nicht mehr „hereinbrechendes Schicksal, sondern sie ist freie Wahl, lockende Möglichkeit".

Das soll keineswegs heißen, daß Freyer die Gefahren nicht bewußt gewesen wären, die der technologische Fortschritt und die Globalisierung mit sich bringen würden. Im Gegenteil: Sein gesamtes Werk der Nachkriegszeit ist eine skeptische Analyse der unvermeidlichen Entfremdung, die diese Entwicklung verursacht. Technologischer wie wirtschaftlicher Fortschritt galten ihm als „sekundäres System", Ergebnis eines Prozesses, der den Menschen einem System ausliefere, das unabhängig von den „primären" Gegebenheiten seiner kulturellen Umgebung funktioniere: Familie, Freundschaft, Traditionen, die allesamt innerhalb der abstrakten Gesellschaftsstruktur sein Leben schützten und bereicherten. In den fünfziger Jahren forderte Freyer einen subtilen Konservatismus, der den technologischen Fortschritt nicht blindlings ignoriere, sondern ihn mit der moralischen Kraft durchtränke, die den bedeutungsvolleren grundlegenden Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens entspringe, auf deren Grundlage der Fortschritt erst gedeihen könne. In dieser Hinsicht lagen Welten zwischen Freyer und Spengler. Wenn überhaupt, stand Freyer Simmel näher, allerdings teilte er nicht dessen Dualismus zwischen subjektiver und objektiver Kultur und vermochte sich eher für die Technologie als notwendige materielle Grundlage zu begeistern, auf der sich zukünftig unvorhergesehene – will heißen, nicht unbedingt negative – menschliche Qualitäten mobilisieren ließen. Anders als Simmel löste Freyer zudem seine Hoffnungen auf eine Eindämmung der Entfremdung von seiner natürlichen, wenn auch recht abstrakten Sympathie für Europa und der europäischen Kultur, die im letzten Abschnitt seiner *Weltgeschichte Europas* zum Ausdruck kommt.

Hans Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

Gegenüber den Kräften der Globalisierung befinde sich Europa im wesentlichen in derselben Position wie andere Teile der Welt; in seiner *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* wiederholt Freyer mehrmals, daß Europa „ein Fall unter vielen" sei. Damit hat auch das reiche kulturelle Vermächtnis Europas seine Wirkmacht als Garantie eines menschlicheren Daseins für die Europäer so gut wie verloren: Im Gegensatz zu Spengler und Simmel bestreitet Freyer in der *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* ausdrücklich den Wert einer Unterscheidung zwischen „jungen" und „alten" Völkern und Kulturen. Seiner Meinung nach war Geschichte pluralistisch geworden in dem Sinne, daß alle Nationen vor denselben Herausforderungen standen und jede von ihnen sich als fähig erweisen könnte, Abhilfe zu schaffen oder sogar eine dauerhafte Lösung zu finden.

Was heißt deutsch?

Von Siegfried Gerlich

Der Weg zu Richard Wagner und der Deutschen Frage ist mit Totems und Tabus gepflastert. Wer ihnen zu nahe kommt, wird von einem *furor antiteutonicus* heimgesucht, dessen obsessiver Charakter jede vernünftige Besinnung auf die Sache selber unmöglich zu machen droht. Unbestreitbar hat Wagner mit seiner Kunst und Kulturphilosophie einen Sonderweg angebahnt. Man könnte freilich zögern, ihn deutsch zu nennen: zu deutlich weicht er ab von dem Weg, den die Deutschen in ihrer neueren Geschichte tatsächlich gegangen sind. Und doch steht Wagner für einen wahrhaft deutschen Sonderweg ein, der, wäre er aufrecht beschritten worden, weder zu Bismarck noch zu Hitler geführt hätte.

Die Deutsche Frage wurde von Wagner auf sehr deutsche Weise gestellt: als philosophische Wesensfrage. Entsprechend grundsätzlich lautete seine Antwort: „Deutsch sein“ heiße, „die Sache die man treibt, um ihrer selbst und der Freude an ihr willen treiben; wogegen das Nützlichkeitswesen, d. h. das Prinzip, nach welchem eine Sache des außerhalb liegenden persönlichen Zweckes wegen betrieben wird, sich als undeutsch herausstellte. Die hierin ausgesprochene Tugend des Deutschen fiel daher mit dem durch sie erkannten höchsten Prinzip der Ästhetik zusammen, nach welchem nur das Zwecklose schön ist, weil es, indem es sich selbst Zweck ist, seine über alles Gemeine erhöhte Natur, somit das, für dessen Anblick und Erkenntnis es sich überhaupt der Mühe verlohnt, Zwecke des Lebens zu verfolgen, enthüllt.“

Im Laufe der Rezeptionsgeschichte dieser Wesensbestimmung indessen wurde die „Sache um ihrer selbst willen“ von ihren ethischen und ästhetischen Bezügen gewaltsam isoliert und in ihr reinstes Gegenteil verkehrt, nämlich als Maxime gewissenloser Pflichterfüllung mißdeutet. Adorno etwa verfiel dem Kurzschluß, die Judenvernichtung sei um ihrer selbst willen betrieben worden. Dabei hatte Himmler doch unmißverständlich verkündet, es gebe „keine Aufgabe um ihrer selbst willen“ und darum werde kein SS-Mann jemals eine Sache um ihrer selbst willen tun. Das nationalsozialistische Mordprogramm, heißt das, war im Sinne Wagners zutiefst undeutsch.

Aber bereits zu seiner Zeit verspürte Wagner ein großes Unbehagen in der Kultur, die sich nur aus einem tiefen „Mißverständnis des deutschen Geistes“ heraus als eine „deutsche“ betrachten konnte. Der Eigensinn einer wahrhaft deutschen Kultur, wie sie durch die Reformation und die spätere kulturprotestantische Säkularisierung des Luthertums grundgelegt worden war, vermöchte erst ganz zu sich selbst zu finden, wenn sie ihre „Pseudomorphose“ durch die französische Zivilisation, den englischen Utilitarismus und den jüdischen Mammonismus abgeschüttelt hätte, die ihr noch das Bewußtsein ihrer Selbstentfremdung raubte. Wagners Besin-

nung auf Kants Ethik, Schillers Ästhetik und Schopenhauers Metaphysik zielte darauf ab, den eingekesselten deutschen Geisteskräften von innen her einen Weg ins Offene zu bahnen.

Allerdings schien ihm die deutsche Geschichte auch vor den Zeiten politischer und kultureller Fremdherrschaft noch nie ihrer Wesensbestimmung gemäß verlaufen zu sein. Bereits das Heilige Römische Reich deutscher Nation verfiel seiner Kritik als eine historische Periode, „welche dem deutschen Wesen verderblich war, nämlich die Periode der Macht der Deutschen über außerdeutsche Völker“. Dagegen habe erst „mit dem Verfall der äußeren politischen Macht die rechte Entwicklung des wahrhaften deutschen Wesens“ begonnen. Während deutsche Philosophie, Dichtung und Musik aber von allen Völkern der Welt hochgeachtet seien, könnten sich die Deutschen unter „deutscher Herrlichkeit“ noch immer nichts anderes vorstellen als die Wiederherstellung des römischen Kaiserreiches. Nicht jedoch zur Weltherrschaft im Sinne römischer Staatspolitik sei Deutschland künftig berufen, sondern zur Weltveredelung im Zeichen einer deutschen Kulturmission.

Und von diesem deutschen Weg in die Zukunft wollte Wagner „Gewalt vollständig ausgeschlossen“ wissen, denn „die Begierde, über fremde Völker zu herrschen, ist undeutsch“. Mit solchem kulturpazifistischen Antiimperialismus freilich stand Wagner widerständig quer zur auftrumpfenden Selbstherrlichkeit der Gründerzeit. Wie auch Nietzsche und Burckhardt erschien Wagner die deutsche Reichspolitik als eine schlechte Kopie des französischen Bonapartismus, dem seinerseits der römische Cäsarismus als Vorbild diente. Angesichts der unaufhaltsamen Verpreußung des deutschen Geistes, dessen humane Anlagen politischem Machtstreben und wirtschaftlichem Fortschritt geopfert wurden, bekannte Wagner, er sei „nicht auf den Rang der Tagespatrioten zu zählen, denn was einer unter den jetzigen deutschen Verhältnissen leiden kann, das leide ich, ich hänge gleichsam am Kreuze des deutschen Gedankens“.

Es war kein Wahnsinn des Eigendünkels, der Wagner dieses martyriologische Selbstbild eingegeben hätte; des langjährigen Exilanten Lebens- und Leidensgeschichte an der deutschen Misere reichte hin, ihn zur „vollständigen Verzweiflung an Deutschland“ zu treiben.

Wagners Kampf um die deutsche Kulturnation und gegen den preußischen Machtstaat ist vielfach als Bekenntnis eines Unpolitischen zu reiner Innerlichkeit mißdeutet worden. Dabei hatte Wagner bereits Mitte der sechziger Jahre in seinem an Ludwig II. adressierten „politischen Programm“, das sich an den metapolitischen Ideen des antipreußischen Publizisten Constantin Frantz orientierte, eine von großdeutschem Idealismus getragene historische Alternative zum kleindeutschen Realismus Bismarcks entworfen.

Gegen die hegemonialen Bestrebungen Preußens und Österreichs warb Wagner für ein durch die rettende Vermittlung Bayerns föderalistisch organisiertes Deutschland, dem schließlich die Rolle einer kulturellen Schirmherrschaft über einen europäischen Völkerbund zuwachsen sollte. Während ein großpreußischer Staat zentralistischen Zuschnitts nur zu einer kulturfeindlichen politischen Zwangsherrschaft führen könne, würde ein großdeutsches Reich föderalistischer Prägung die Vielfalt der nationalen und regionalen Kulturen Europas nicht unterdrücken, sondern aufblühen lassen.

Als sich Deutschland jedoch im Zuge der Reichsgründung in einen „langen Winterschlaf unter preußischer Obhut“ begab, ging auch Wagner den Weg ins innere Exil seiner Kunstreligion. Sein deutsches Reich war „nicht von dieser Welt“, sondern wollte sich als eine heilsame Gegenwelt behaupten, darin es der Kunst vorbehalten sei, den Kern der künstlich gewordenen christlichen Religion zu retten: Allein im ästhetischen Ausnahmezustand erhabener Entrükkung könne der moderne Mensch sich noch aus der transzendentalen Obdachlosigkeit seiner profanen Existenz erlösen und wieder zu seinem heiligen Wesen zurückfinden. Wagners späte gnostische Weltverachtung stand indessen nicht im Dienste eines reinen *l'art pour l'art*, denn immer wieder sammelte er sich, um „ruhig und still den edlen Herd zu bereiten, an dem sich einst die deutsche Sonne wieder entzünden soll“. Von den Ideen Paul de Lagardes berührt, der den deutschen Geist als Leitbegriff einer völkischen Regeneration propagierte, schien auch Wagner bisweilen eine Sehnsucht nach völkischem Erwachen zu überkommen. Anders aber als Lagarde, in dessen Ohren wiederum die Wagnersche Musik undeutsch klang, richtete sich Wagners Hoffnung auf eine Wiedergeburt nicht nur des deutschen Volkes, sondern der europäischen Menschheit insgesamt. Und wenn ihm gerade der „aus dem Mysterium der wunderbarsten Musik“ wiedergeborene „deutsche Geist“ für dieses reinmenschliche Erlösungswerk auserwählt schien, so weil Wagner darin eben keinen völkischen Partikularismus, sondern einen völkerverbindenden Universalismus angelegt sah.

Wagner dachte groß genug, um die Weltgeltung des deutschen Wesens nicht in dessen nationaler Genese aufgehen zu lassen: weder in einem romantischen Volksgeist, noch im historischen Nationalcharakter, geschweige denn in biologischen Rassemerkmalen der Deutschen. Als wahrhaft deutsch ging ihm vielmehr ein reinmenschliches Ethos auf, welches an das bestimmte Volk, das es historisch hervorgebracht hat, strukturell nicht gebunden ist – und das sich daher auch nicht gegen andere Völker richtet. So läuterte Wagner das Deutsche zu einer rein philosophischen Geisteshaltung empor und geriet dabei „in eine sonderbare Skepsis, die mir das ‚Deutschsein‘ als ein reines Metaphysikum übrigläßt, als solches mir dieses aber grenzenlos interessant und jedenfalls ganz einzig in der Weltgeschichte erscheinen läßt, vielleicht mit dem einzigen Pendant des Judentums zur Seite“.

Die kurze Karriere der *Corporate Identity*

Von Karlheinz Weißmann

Ende der achtziger Jahre verschwanden die Flugzeuge der Lufthansa über Nacht und tauchten kurze Zeit später wieder auf, allerdings umlakkiert in den neuen Firmenfarben: Grau und Gelb. Kurzfristig mußte diese Kombination überall präsent sein, an Fahrzeugen, in den Polsterstoffen, der Bekleidung oder den *give-aways*. Damals hatte *Corporate Identity* Konjunktur, große und kleine Unternehmen richteten ihre Aufmerksamkeit auf Strategien der Personalauswahl und Personalentwicklung, und bei der Plazierung auf dem Weltmarkt sollten neue Strategien helfen, nicht nur mit der Qualität eines Produkts, sondern auch mit dessen Image zu werben. Man glaubte außerdem, *Corporate Identity* werde die Mitarbeiter emotional an ihre Firma binden und erhöhte Geschlossenheit in der Außendarstellung ermöglichen. Vom Namenswechsel, um den europäischen oder globalen Anspruch zu verdeutlichen, bis zur Flut neuer Warensymbole – sogenannter Logos – vom gemeinsamen Abenteuerausflug des Managements und der Uniformierung des Personals bis zur Kopie des japanischen Modells mit Firmenhymne und gemeinsamer Gymnastik der Betriebsangehörigen gab es zahlreiche und kostspielige Versuche, diesem Ziel näher zu kommen.

Als die Firma BMW 1988 den deutschen Marketingpreis erhielt wegen des hohen Grades der „Identität von Produkt und Marketing", erklärte deren Marketingleiter Falko von Falkenhayn – ein promovierter Philosoph – in seiner Dankesrede, der Erfolg des Unternehmens hänge mit dessen „ganzheitlicher" Auffassung des Produkts zusammen: „BMW ist Offenheit, Dialogfähigkeit, Orientierung am Menschen: Freude am Fahren, Freude an der Leistung. BMW ist eine Lebenshaltung." Man versprach sich damals viel von diesen Unschärfen in der Formulierung, Imagination, ebenso sanften wie hochtrabenden Allgemeinplätzen, die Teil irgendeiner „Unternehmensphilosophie" sein sollten. Tatsächlich war der intellektuelle Anspruch aber ausgesprochen dürftig.

Eine allgemein anerkannte Theorie der *Corporate Identity* kam jedenfalls nie zustande. Einer der einflußreichsten ihrer Verfechter in Deutschland, Dieter Herbst, äußerte resigniert, es gebe wohl ebenso viele Definitionen wie Autoren, die sich mit dem Thema befaßten. Er selbst schlug vor, *Corporate Identity* als „Management von Identitätsprozessen einer Organisation" zu verstehen: das Ergebnis der bewußt gewählten Kombination von Erscheinungsbild (*Corporate Design*), Kommunikation (*Corporate Communications*) und Verhalten (*Corporate Behaviour*).

Herbst hat auch auf das starke Schwanken des Interesses an *Corporate Identity* hingewiesen. Die Hochphase ist auch nach seiner Meinung vorbei. Eine Ursache war schon der Rückgang von Disziplinierungsmöglichkeiten im Rahmen der *New Economy*, die einen eher lässigen Stil pflegte. Der zweite, wesentlich wichtigere Grund liegt in der krisenhaften Entwicklung der Weltwirtschaft, die die Konzentration auf den ökonomischen Kern erzwingt und alles als Luxus erscheinen läßt, was nicht unmittelbar Gewinnmaximierung, Kostensenkung oder Verteidigung der Marktposition dient. Die Vorstellung, es komme entscheidend auf die Marketingfachleute an – die „verantwortlichen Mittler zwischen Gewinn- und Glücksstreben" (Jürgen Hinrichs) – hat sich damit erledigt, ohne daß aber Überlegungen zur Präsentation von Unternehmen und Ware obsolet geworden wären.

Herbst hat deshalb auch die Aufmerksamkeit auf einen Strang der Entwicklung von *Corporate Identity* gelenkt, der bis zur älteren deutschen „Markentechnik" zurückverfolgt werden kann. Deren „Erfinder", Hans Domizlaff (1892–1971), begegnet heute wieder größerem Interesse (vergleiche auch www.hans-domizlaff-archiv.de), denn man hat auf einem langen Umweg dessen Einsichten wiederentdeckt, etwa, daß „Identitätsfindung" nur möglich ist, wenn man aus „abstrakten Angeboten" (Eberhard Bonse) „Marken" macht, also Waren oder Dienstleistungen, die eindeutig be*zeichnet* werden, sich kenn*zeichnen* lassen und durch bestimmte Eigenschaften aus*zeichnen*. Marken sind durchaus entwicklungsfähig und insofern wandelbar, müssen aber in ihrem Kern von allen Moden unberührt bleiben, um ihren Zeichen-Charakter nicht zu verlieren.

Domizlaff kam ursprünglich nicht aus der Wirtschaft, sondern hatte eine künstlerische Laufbahn angestrebt. Max Klinger förderte sein zeichnerisches Talent, und schon vor dem Ersten Weltkrieg gab man ihm Gelegenheit, mehrere

Bühnenstücke zu inszenieren. Erst unter dem Druck sozialer Not wandte er sich in den zwanziger Jahren seinem eigentlichen Metier zu, der Reklame. Der Begriff hatte damals einen ausgesprochen abschätzigen Klang. Dagegen wandte sich Domizlaff mit seiner Kritik der „Reklamekritik“ und dem Nachweis, daß jede erfolgreiche Produktwerbung den Kunden respektieren könne und anzuerkennen habe, daß – nicht nur ethisch gebotene, sondern auch psychologisch gegebene - Grenzen der Manipulierbarkeit existieren. Diesseits der Grenzen bestehe allerdings ein erheblicher Spielraum zur Gestaltung der Warenpräsentation, und Domizlaff hat für verschiedene Firmen (zum Beispiel Reemtsma, Siemens) außerordentlich erfolgreiche „Marken“ entwickelt. Mittels „Markentechnik“ konnte seiner Meinung nach am effektivsten für ein bestimmtes Produkt geworben werden: „Das Wort `Marke´ sollte dabei anzeigen, daß es sich um die große Fülle der Vorstellungen handelt, die mit dieser Bezeichnung verbunden wird und deren sachdienliche, methodische Verwertung den Zusatz `Technik´ rechtfertigt.“

Was Domizlaffs „Markentechnik“ von *Corporate Identity* trennt, ist nicht nur die Einsicht in den Wert der Kontinuität und eines überlegenen Stilwillens, sondern auch das theoretische Interesse. Domizlaff hat in zahlreichen Schriften seine Vorstellungen ausgeführt und versucht, sie in ein umfassenderes Konzept einzubauen, das nicht nur pragmatisch orientiert war, sondern auf eine eigene Philosophie zielte. Es leiden diese Arbeiten (wie übrigens auch seine Memoiren, die unter dem Titel *Nachdenkliche Wanderschaft* erschienen) etwas an dem großsprecherischen Zug, der zu den Eigenheiten von Domizlaff gehörte, aber sie enthalten durchaus eine ganze Reihe bemerkenswerter Einsichten. Das gilt auch und gerade für das Gebiet der Politik. Seine Idee, die Gesetze der Markentechnik müßten sich auf den Staat anwenden lassen, hätte die Weimarer Republik wohl kaum gerettet, aber das entwertet das Konzept der „Propagandamittel der Staatsidee“ als solches nicht.

Wenn in der Zwischenkriegszeit die „Verhaltenslehren der Kälte“ (Helmut Lethen) erheblichen Einfluß auf das Denken ausübten, also jene technokratischen Konzepte, die die Massen der modernen Gesellschaft eigentlich nur für beliebig formbare und manipulierbare Größen hielten, dann wird man die Theorie von Domizlaff eher den „Verhaltenslehren der Wärme“ zurechnen müssen. Er gehörte am Rande zu einer Gruppe von Denkern, die sich mit der Bedeutung außerrationaler Faktoren im menschlichen Verhalten befaßte und diese grundsätzlich positiv wertete. Philosophen, Soziologen, Staatsrechtler und Historiker ganz verschiedener weltanschaulicher Herkunft gingen damals der Frage nach, was überhaupt dazu beitrage, eine Gesellschaft dauerhaft zu integrieren, also kollektive „Identität“ zu stiften, wohl wissend, daß „Identität“ eine knappe Ressource ist.

Die politische Verwandlung des Peter Glotz

Von Christian Vollradt

Mit seinem Engagement im Kuratorium für ein in Berlin zu errichtendes „Zentrum gegen Vertreibungen" hat der ehemalige SPD-Bundesgeschäftsführer Peter Glotz bei politischen Freunden und Gegnern für Aufsehen, ja zum Teil für Verwunderung gesorgt. Ein solcher Ort der Erinnerung, der in der deutschen Hauptstadt dem Gedenken an die – wenn auch nicht ausschließlich – deutschen Opfer der Vertreibungen nach 1945 gewidmet sein soll, gefordert und gefördert von einem linken Intellektuellen, der vor noch nicht allzu langer Zeit publizistisch eher mit seinem „obsessiven Anti-Nationalismus" (Eckard Fuhr) hervorgetreten war, wirkt verstörend. Wahrgenommen wird dies als ein Beispiel für den Paradigmenwechsel, der bei Teilen der in der alten Bundesrepublik tonangebenden Linken zu beobachten ist. Mit Glotz ist es also ein Vertreter mehr, der die Äußerung von Mitgefühl im Hinblick auf das Leid eigener Landsleute, das ihnen über Jahre hinweg verweigert wurde, für legitim, ja geboten hält; und der den auch jetzt wieder laut werdenden Forderungen, ein solches nationales Unterfangen verbiete sich angesichts vorausgegangener „deutscher Schuld" entgegenhält: Die Rechtfertigung von Gewalttaten durch frühere Gewalttaten sei „eine unmenschliche Argumentationsfigur, übrigens auch wenn sie gegen Deutsche gerichtet ist".

Das Thema Vertreibung greift Glotz auch in seinem jüngsten Werk auf (*Die Vertreibung – Böhmen als Lehrstück*, München 2003), mit dem Ziel, „ein europäisches Problem neu zu erzählen". Bei seiner Suche nach den Ursachen der Nationalitätenkonflikte in Böhmen geht Glotz weit zurück ins Mittelalter, um dann die Opfer – deutsche wie tschechische – zu Wort kommen zu lassen. Er läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß „dies das Buch eines Deutschen" ist. Im Sinne der Verständigung sei es notwendig, so Glotz im Vorwort, eine „offene Sprache" anstelle politisch korrekten „Gesäusels" zu reden: „Wir müssen unsere Verletzungen zeigen …". Mit anderen Worten, zur Aussöhnung mit der anderen Seite ist die Artikulierung der eigenen Position, die Definition eigener Interessen nötig. Und nach Meinung des Sozialdemokraten ließ dies bisher auf deutscher Seite zu wünschen übrig. Wenn die Regierung Klaus im Prager Parlament nach der Unterzeichnung des deutsch-tschechischen Nachbarschaftsvertrages 1992 erklärte, sie halte die „Aussiedlung" der Deutschen weiterhin für „legitim", stellt sich für Glotz die Frage: „War das auch die Meinung des Deutschen Bundestages, als er diesem Vertrag zustimmte?"

Eine derartige Aversion bei Glotz gegen die Gebote der politischen Korrektheit, eine derartige Betonung nationalen Selbstbewußtseins versetzt denjenigen in Erstaunen, der sich an frühere Texte des Autors erinnert.

Unmittelbar nach der deutschen Einheit veröffentlichte Glotz seine „Europäischen Reden an ein deutsches Publikum" unter dem Titel *Der Irrweg des Nationalstaats*. Die Frage, wohin sich die „kollektive Identität des neu entstehenden Deutschland" entwickeln werde, sah er maßgeblich vom Traditionsverständnis abhängig, davon, woran sich die Mehrheit erinnern wolle. Für Glotz gab es nur die Alternative eines „Geschichtsbildes mit Auschwitz als Wendepunkt oder die Rückeroberung von Normalität, Nationalstolz und symbolfähiger Imagination". Daß seine Sympathie nicht der zweiten Möglichkeit gehört, verdeutlichte Glotz nochmals in seiner vor zehn Jahren erschienenen Essay-Sammlung *Die falsche Normalisierung*, worin er seine die Sorgen angesichts der „unmerklichen Verwandlung der Deutschen" ausbreitete. Mißtrauisch beäugte der damalige Bundestagsabgeordnete die nach der Wiedervereinigung aufkommende Forderung nach einer neuen gesamtdeutschen Identität. In einem zuerst in der *Frankfurter*

Rundschau erschienenen Artikel („Die Bewaffnung mit Identität") warnte Glotz vor den rechten „Normalisierungs-Nationalisten", die eine „Hitler aussparende" nationale Identität konstruierten und mit ihrer „Rückwärtsrevidierung" in der Tradition von 1871 landeten. Dies fand er damals „entweder zum Speien oder zum Fürchten".

Anders als die „Normalisierer", ob Hans-Jürgen Syberberg und Botho Strauß, Arnulf Baring und Rainer Zitelmann, sah er in der (Nicht-) Identität, die der ehemals geteilten Nation aus ihrer Sonderrolle erwachsen war, einen „Erkenntnisvorsprung", den es zur Errichtung eines die nationalstaatliche Aufteilung überwindenden Europas zu nutzen gelte.

Zwar sei die Behauptung von Identität an sich noch nichts schlimmes, so Glotz, etwa wenn sie dem Kampf bedrängter Gruppen diene. So folgerte er, daß man aus dem Anspruch der *Gay Comunity* auf Identitätswahrung nicht einen ebensolchen der deutschen Nation behaupten könne! Sicherlich brauche ein Volk „ein einigermaßen unbestrittenes Wir-Bild", den Deutschen stehe jedoch in erster Linie eine „kluge Selbstbeschränkung" gut zu Gesicht. Denn in der „Mythisierung von gemeinsamer Geschichte", Sprache und Kultur stecke bereits der Keim eines neuen Nationalismus. Und da gilt: „Auch eine geringfügige Unschärfe im Blick kann uns Deutsche wieder zu Verbrechern machen"!

Auf keinen Fall dürfe man „der Versuchung erliegen, die deutsche Identität über Gemeinsamkeiten" (Abstammung oder Territorium) zu bilden: Deutschland sei eine „Staatsbürger-Nation" auf Grundlage eines Gesellschaftsvertrages, argumentierte Glotz damals ganz im verfassungspatriotischen Sinne.

Immerhin, seinem Hauptanliegen, vor erstarkendem Nationalismus zu warnen, ist Glotz auch in *Die Vertreibung* treu geblieben; aber wo früher schon der Nationalstaat an sich bei ihm als „Geistesverwirrung" galt, ist es 2003 nur mehr der Nationalismus als „Perversion von Zugehörigkeitsgefühlen". Nicht mehr die „Rede von der Identität" ist schon „gefährlich" (1994), sondern nur noch die Übertreibung derselben. Schließlich seien Zugehörigkeits- und Identitätsgefühle „anthropologische Konstanten". So endet das böhmische „Lehrstück" mit der Mahnung: „Man sollte auf die Menschen einwirken, mit ein bißchen weniger Identität auszukommen, und ihnen dafür in Aussicht stellen, daß ihre Säuglinge nicht mit Gewehrkolben erschlagen oder über die Brücke ins Wasser geworfen werden." Wer sich vor der in diesem Szenario enthaltenen Alternative fürchtet, kann mit einem Hinweis auf frühere Prognosen beruhigt werden: 1989 war es noch das Ende der Nationalstaaten, dann die erfolgreiche Machtübernahme rechtskonservativer Jungtürken in der CDU und schließlich – wenige Jahre vor Einführung des Euro und der EU-Erweiterung – das Ende der europäischen Einigung … Peter Glotz' Ruf, ein „Vordenker" zu sein, nahm in der gleichen Weise zu, wie das Eintreffen seiner Vorhersagen abnahm.

Entwurzelung – Maurice Barrès

Von Martina Hartmann

Maurice Barrès (1862–1923), obwohl als Autor heute fast vergessen, gehörte im 20. Jahrhundert zu den einflußreichsten Schriftstellern Frankreichs, von Robert Brasillach bis Simone Weil haben ihm viele Dank abgestattet. Aber das ist lange vorbei. Wenn man mit dem Namen heute noch etwas verbindet, dann die Bedeutung von Barrès als ideologischer Vordenker, äußerstenfalls als „Erzvater des Faschismus". Der Grund dafür liegt in seinem Einfluß auf die Entstehung des modernen französischen Nationalismus, eine weltanschauliche Position, von der er ursprünglich sehr weit entfernt gewesen war.

Denn der Schriftsteller und Dandy Barrès begann seine intellektuelle Laufbahn im Zeichen des *égotisme*. Zur Zeit der Jahrhundertwende, in der die modernen Wissenschaften alles dem Menschen Selbstverständliche fragwürdig werden ließen, konnte sich das Ich einzig auf sich selbst verlassen. Denn nur das, was selbst erlebt und empfunden war, erschien noch wirklich. Die Aufgabe des Intellektuellen bestand deshalb nach Barrès' darin, „soviel wie möglich zu fühlen, indem man soviel wie möglich analysiert". Um dieses Ziel zu erreichen, strebte er eine Vervollkommnung des Ichs an, die deutliche religiöse Züge trug. In seinem Romanzyklus *Le Culte du Moi* ließ er die Protagonisten nach einem mönchsähnlichen Tagesablauf leben, der die persönliche Entwicklung fördern sollte. Das war kein Zufall, denn Barrès, obwohl persönlich glaubenslos, richtete sein Interesse auf die Lehren der katholischen Mystiker, vor allem die des Ignatius von Loyola. Wie diese sollte auch der Ich-Kultus der Askese und damit der Erkenntnis dienen.

Doch Barrès konnte Erkenntnis nicht in Gott suchen, denn für ihn gab es keine absolute Wahrheit. Vielmehr bestimmte ein Gefühl der Leere und der Sinnlosigkeit sein Leben. Dieser Nihilismus schlug sich in dem Empfinden nieder, das Barrès als „Entwurzelung" bezeichnete und das in seinen Werken schon früh eine wichtige Rolle spielte. Wie er in *Vom Blute, von der Wollust und vom Tode* bemerkte, war Nihilismus ein Synonym für moralische Entwurzelung. Daneben hatte Entwurzelung auch noch einen räumlichen Aspekt: Sie gehörte zum Dasein des Kosmopoliten, als der sich Barrès lange empfand, wie zur Existenz des Vertriebenen, der er als Angehöriger einer lothringischen Familie war, die 1871 ihre Heimat hatte verlassen müssen.

In Reaktion auf die Entwurzelung entstand schließlich Barrès' nationalistische Weltanschauung, die er nicht nur theoretisch vertrat, sondern auch in die politische Debatte einbrachte und literarisch in seinen Romanen umsetzte. Nachdem das Ich sich vollends selbst analysiert hatte, mußte es feststellen, daß seine Unabhängigkeit fiktiv war. Wie Barrès durch Hippolyte Taine wußte, wurde der Mensch von Rasse, Milieu und zeitlichen Umständen bestimmt. Sein Denken war geprägt durch die Vorfahren, die Geschichte, durch Reflexe. Diese Überlegungen führten Barrès zu dem Schluß: *Il n'y a pas de liberté de penser* – „Es gibt kein Freiheit des Denkens", das heißt, die Vorstellung, es sei eine vollständige intellektuelle Emanzipation möglich, mußte Illusion bleiben.

Das waren deprimierende Eingeständnisse für jemanden, der das eigene Ich zur Vollkommenheit hatte führen wollen. Aber Barrès versuchte das Scheitern positiv zu wenden: Das Ich könne in diesem Zustand, dem nicht zu entfliehen sei, durchaus erfüllt leben, wenn es sich mit ihm abfinde. Sei dieser Schritt vollzogen, werde es sich auch einfügen in die Welt seiner Ahnen mit all ihrer Energie und ihren großen Anstrengungen und an ihr teilhaben. An einer großen Energie, die über den persönlichen Kräften stand, teilzuhaben – das hatte Barrès bereits als „Egotist" gewünscht. Unter dem Eindruck der Lebensphilosophie sehnte er sich nach dem *élan vital*, der alles durchdringen und kräftigen sollte.

Damit verbunden war für Barrès eine besondere Art des Heroenkults, die Verehrung aller Männer, die – bei höchst unterschiedlichen Zielen – Großes geleistet hatten. Barrès pilgerte zu vielen Grabstätten bedeutender Persönlichkeiten. Das war der Ursprung seiner Verehrung für „die Erde und die Toten", eigentlich „Boden und Blut" – *la terre et le sang*. Erst später hat er diesen Kult auf den Boden und die Toten Frankreichs beschränkt.

Auf der Vorstellung von der heimatlichen „Erde und ihren Toten", aus der der Mensch ähnlich einer Pflanze seine Lebenskraft ziehe, beruhte Barrès' Vorstellung von Nationalismus als „Bejahung eines Determinismus". Sein Nationalismus war nicht bestimmt durch ein Gefühlsmoment oder die Zugehörigkeit zu einer der älteren politischen „Denkfamilien", sondern durch eine bewußt vollzogene Entscheidung: die eigene Vorprägung zu akzeptieren, darin endlich eine Verwurzelung zu finden und insofern „Nationalist" zu werden. Im Nationalismus glaubte Barrès auch das zu finden, was er schon im Ich-Kultus erstrebt hatte: eine Möglichkeit, die Seele zu entwickeln, ein „Mittel der Adelung". So glaubte er auch Kollektivismus und Individualismus zu versöhnen. Indem der Mensch seine Abhängigkeit von Herkunft, Geschichte und Vorfahren akzeptierte, gewann er Halt. Frankreich, das ewige Frankreich, sei der „Friedhof" seiner Toten. Gemeinsame Ahnen, gemeinsame Erinnerungen, gemeinsame Sitten und „der Wille, dieses unteilbare Erbe fortzusetzen und geltend zu machen" beschrieben nach der Definition von Barrès das Wesen der Nation. Dieses französische Erbe umfaßte für Barrès die Gesamtheit aller französischen Traditionen: das revolutionäre, das monarchische, das kaiserliche, das katholische, das positivistische Frankreich. Alle Traditionen stammten schließlich aus derselben Wurzel und hätten dasselbe Ziel: die Größe Frankreichs. Barrès' Frankreich war demnach weder rechts noch links, sondern eine neue, eine politische Einheit über den Parteien.

In der Konsequenz seiner Doktrin konnte es keine absolute und abstrakte Wahrheit geben, nach der die Nation zu leiten war, nur eine „französische Wahrheit". Um alle Traditionen Frankreichs zur Geltung zu bringen, mußte sie relativistisch im Hinblick auf die „Menschheit" sein. Es gelte der *sens du relatif*, die „französische Wahrheit" sei nur die „Gesamtheit der richtigen und wahren Beziehungen zwischen gegebenen Dingen und … dem Franzosen". Die „französische Vernunft" habe die Aufgabe, diese Beziehungen zu entdecken. Mit diesem Wissen suchte der neue Nationalismus „unsere Kunst, Politik und alle Tätigkeiten zu gewinnen". Das bedeutete auch, daß der Nationalismus nicht Weltanschauung bleiben durfte. „Alles in Hinblick auf die Größe des Staates zu beurteilen" sollte seine Maxime werden. Barrès hat mit dieser Vorstellung in einer Weise prägend auf das französische politische Denken gewirkt, die es erlaubt, seinen Einfluß bis heute zu erkennen und zwar auch außerhalb des so apostrophierten „nationalistischen" Lagers.

Österreichs Identitäten

Von Lothar Höbelt

Der Zeitgeist hat seine Modeworte. Wer gegen den Zeitgeist antritt, hat auch welche. Identität scheint eines zu sein, das von beiden Seiten geschätzt wird. Das allein müßte hinreichen, den Keim eines Verdachts zu wecken. Identität ist ja meist recht leicht festzustellen – von Asylanten abgesehen, die beim Grenzübertritt ihre Papiere wegwerfen, um der Polizei keinen Hinweis zu liefern, wohin man sie abschieben könnte. Auch die ethnisch-kulturelle Verortung fällt keineswegs besonders schwer. Mehrzüngigkeit im übertragenen Sinn mag gang und gäbe sein, doch die Zeitgenossen, die so fließend in den verschiedensten Zungen parlieren, daß man Schwierigkeiten hat, ihre Muttersprache herauszufinden, sind immer noch sehr selten.

Einverstanden, das ist mit dem Modewort Identität auch nicht gemeint. Identität nimmt hier vielmehr eine ideologische Färbung an. Nicht was man ist, sondern was man gerne sein möchte, wie man sich „sieht" und glaubt oder fürchtet, daß andere einen sehen. Oder wie es im 19. Jahrhundert hieß: Während die anderen die Welt unter sich aufteilen, sind die lieben Deutschen damit beschäftigt, wie sie anzuschauen ist. Der Untergang des real existierenden Sozialismus war ein Born reiner Freude; doch dem Marxismus als intellektueller Strömung muß man beinahe schon nachtrauern. Denn seitdem wetteifern Linke und Rechte in einem versponnenen Idealismus. Realität ist nicht mehr gefragt; nur mehr „Bilder" davon – Bilder vom „anderen" und Bilder von sich selbst. Kein Wunder, wenn sich die Bilderproduzenten – alias Medienfritzen – da sehr bedeutsam vorkommen.

Dieser Modewelle liegt ein wahrer Kern zugrunde: Zwischen Wahrnehmung und Realität klafft ja tatsächlich zuweilen ein gewisser Unterschied, der sich unangenehm bemerkbar machen kann. Das ist gefährlich, aber andererseits auch wieder leicht zu kurieren, wo es um Informationsdefizite geht. Chronisch wird das Leiden, wenn es sich um Lebenslügen handelt. Ideologie ist falsches Bewußtsein, dozierte schon Marx. Freilich auch harmloser, denn derlei Lebenslügen enthalten selbst bei ernsthaften philosophischen Gemütern in der Regel ein reizendes Element der Koketterie. So wirklich handlungsleitend sind die *Marketing-Images* nur in den seltensten Fällen. Wenn's hart auf hart geht, vertraut man diesen Chimären ja doch nicht, sondern verläßt sich auf die Realität, die nicht ganz so unerkannt bleibt.

Es mag schon seine philosophische Richtigkeit haben, daß die wahren Abenteuer im Kopf sind. Deshalb sind sie auch bloß für Gedankenleser nachvollziehbar. Was Lieschen Müller und Otto Normalverbraucher für ein Bild von sich haben, läßt sich nicht so einfach feststellen. Die Frage ist ihnen vielleicht auch gar nicht so wichtig. Und sie ist es vermutlich tatsächlich nicht – für Demokraten freilich ein ketzerischer Gedanke. Feuilletonisten lösen das methodische Problem denn auch ganz souverän, indem sie für die *vox populi* einfach Zitate ihres Lieblingsschriftstellers interpolieren. Das nennt sich dann die „kulturalistische Wende". Wohl bekomm's.

Mit all diesen Vorbemerkungen wollen wir uns in gebotener Kürze dem Anlaßfall zuwenden. Wie halten's die Österreicher mit ihrer Identität. Selbige läßt sich leicht beschreiben: Eine prosperierende „Duodezrepublik" mit überwiegend deutscher Muttersprache. (Noch deutscher ist da nur Liechtenstein, weil dort nur Briefkästen einwandern dürfen.) Für die Frage hingegen, was die Österreicher denn gerne sein wollen, liefert die Vergangenheit einen reichen Fundus an Requisiten. Der Begriff Österreich kann ja sehr vieles heißen. Das ist Problem und Chance zugleich. Österreich, das waren ursprünglich bloß die beiden Herzogtümer an der Donau; als *Casa d'Austria* dann das erste einigermaßen globale Imperium; als Reichsoberhaupt wiederum Kristallisationspunkt für „teutschen" Patriotismus; als Donaumonarchie ein „Völkerkerker" und

„Klein-Europa“ (gewünschtes bitte ankreuzen); dazu ein Bollwerk gegen die Türken, das *de facto* viel öfter gegen den Allerchristlichsten König focht. All diese Versatzstücke lassen sich bei Gelegenheit in die Debatte werfen. Sie haben gewisse weltanschaulich-parteipolitische Verortungen, die aber nicht gegen alle Anfechtungen gefeit sind. So warb Kreisky im Wahlkampf unter einem Bild Franz Josephs, und Haider dekretierte das Ende der Deutschtümelei.

Irgendwo stößt man dann auch auf den Begriff der „österreichischen Nation“, den Haider in besseren Tagen einmal als ideologische Mißgeburt bezeichnet hat. Deren Fans waren in erster Linie die Sorte von Leuten, die in der BRD von der Nation nichts mehr hören wollten, weil sie doch aus der Geschichte gelernt hatten. Ein Kollege meinte einmal, mehr oder weniger ernsthaft, und mit mehr oder weniger Anklängen an Musils *Mann ohne Eigenschaften*, sie sei unser Beitrag zum Weltbürgertum. Vielen wurde die Freude an ihr dann auch vergällt, als Haider „Österreich zuerst“ skandieren ließ. Seither hört man wieder öfter, daß alle Nationen doch bloß „eingebildete Gemeinschaften“ sind und hält sich an Europa, das bekanntlich von gänzlich uneingebildeten Leuten regiert wird.

Die List der Geschichte hat es freilich gefügt, daß der geschmäcklerische Sonderweg, auf den Österreich 1945 geschickt wurde, mitunter ganz bekömmliche Resultate zeitigt. Nicht mehr deutsch sein zu wollen, mochte perfid sein, aber es immunisierte bis zu einem gewissen Grad auch gegen die Exzesse der „Vergangenheitsbewältigung“. Zwar wird die Geschichte auch hierzulande immer wieder vergewaltigt, aber sie nimmt es uns nicht übel: Unser Verhältnis zu ihr ist positiver und unbefangener – und zugleich auch partieller. Es gibt kein gutes Weimar, auf das Sozialisten, Katholiken und Liberale sich alle beziehen können: Einen Bürgerkrieg brachten wir schon zustande, als die Nazis noch Gewehr bei Fuß standen. Auch das Verhältnis zur Monarchie ist zwiespältig. Ihr *Image* schwankt zwischen verkitscht und vertrottelt – „Selbstinfantilisierung“ hat das einmal jemand genannt - aber wehe den Ungarn oder Italienern, die sich da nicht pflichtschuldigst wohlfühlten... Jetzt pilgern sie ja doch alle wieder nach Schönbrunn. Wir waren eben auch einmal Weltmacht, und darum erteilen wir den jetzigen immer noch gern Lektionen.

Fazit: Der deutsche Kleinstaat führt sich ab und zu auf, als wäre er weder deutsch noch Kleinstaat. Das ist intellektuell befruchtend oder irritierend, je nach Laune. Aber die Aufführung ist im schauspielerischen Sinn zu verstehen. *There is no business like show business*. Es steht nicht zu befürchten, daß unsere Skitruppen in einem Anfall von Größenwahn in Kalifornien einmarschieren, um die Erbmonarchie der Schwarzeneggers zu proklamieren, und nur sehr weltfremde österreichische Minister fühlen sich bemüßigt, bei Vorträgen in München Englisch zu sprechen. Wie Nestroy schrieb: „S’ist alles Chimäre, aber mich unterhalt’s.“

Amerikas Identität

Von Till Kinzel

„Was ist ein Amerikaner?" – diese Frage Hector St. John de Crèvecoeurs aus dem 18. Jahrhundert bleibt auch in der Gegenwart eine höchst aktuelle Frage. Die Frage nach der nationalen Identität Amerikas ist eine Frage, die für die ganze übrige Welt nicht gleichgültig sein kann. Denn wie die Amerikaner sich selbst verstehen, hat auch Auswirkungen auf ihre außenpolitischen Orientierungen. Der Harvard-Politologe Samuel P. Huntington hat sich in seinem neuesten, in den USA bereits kontrovers diskutierten und sehr lesenswerten Buch (*Who Are We? The Challenges to America's National Identity,* New York 2004) dieser Frage gewidmet – und ist dafür auch prompt in deutschen Medien mit Rassismus-Unterstellungen belegt worden. Denn Huntington sieht im traditionellen Anglo-Protestantismus die unverzichtbare Grundlage für das, was Amerika auszeichnet; und er plädiert unbefangen für eine Stärkung der nationalen Identität Amerikas gegen das im akademischen Diskurs und bei vielen transnational ausgerichteten Eliten herrschende Multikulturalismus-Paradigma. Zwar darf nicht übersehen werden, daß es in bezug auf die nationale Identität Amerikas sehr wohl „konkurrierende Erzählungen" gibt, doch auch ein sozialdemokratisch orientierter Denker wie Richard Rorty, der kräftige Korrekturen an der amerikanischen politischen Tradition vornehmen will, sieht im Nationalstolz analog zum Selbstrespekt der Einzelnen eine notwendige Bedingung für die Selbstverbesserung. Das aber heißt nichts anderes, als daß es etwas geben muß, auf das die Nation als Ganzes stolz sein kann – wie immer dies dann aussehen mag.

Huntington sieht nun aber den Multikulturalismus als Teil einer Dekonstruktion der nationalen Identität, die durch multiple Identitäten abgelöst werden soll. Allerdings sei der traditionelle Patriotismus immer noch stark im Volk verwurzelt. Seine nachhaltige Wiederbelebung, wie nach dem 11. September 2001, hält er jedoch nur dann für wahrscheinlich, wenn es zu weiteren schweren Krisen oder Kriegen kommt, weil sich die eigene Identität in Abgrenzung gegen einen Feind leichter herstellen lasse. Der 2. Weltkrieg habe so, wie Nathan Zuckerman, der Erzähler in Philip Roths Roman *Mein Mann der Kommunist*, betont, „die Wirklichkeit des Mythos eines Nationalcharakters" bestätigt, an dem alle teilhaben sollten. Subnationale Identitäten waren damit verglichen weniger wichtig: „Ich war ein jüdisches Kind, kein Zweifel, doch ich interessierte mich nicht dafür, am jüdischen Charakter teilzuhaben. Ich wußte nicht einmal genau, was das sein sollte. Ich wollte es nicht einmal besonders genau wissen. Ich wollte am Nationalcharakter teilhaben."

Zwar gebe es auch anderswo auf der Welt Diskussionen zum Thema nationale Identität, so Huntington, doch ist das Identitätsproblem Amerika einzigartig. Amerika habe durch die meist anglo-protestantischen Siedler des 17. und 18. Jahrhunderts entscheidende Prägungen erhalten – die durch die in späteren Wellen in das Land kommenden Einwanderer in starkem Maße übernommen wurden. (Ob sich die gegenwärtige ungebremste Einwanderung aus Lateinamerika ebenfalls in dieses Muster fügen wird, ist noch offen, die Beweislage gemischt – Huntington nährt indes mit guten Gründen Skepsis, weil er etwa in der Infragestellung des Englischen als einziger Landessprache durch die wachsende Bedeutung des Spanischen eine gegenüber früher völlig neue Situation erkennt.)

Die zentrale Bedeutung dessen, was Gunnar Myrdal den „American Creed", das amerikanische Glaubensbekenntnis, genannt hat, ergibt sich aus einem Faktum, das Richard Hofstadter einmal prägnant auf die Formel brachte: Amerika habe das Schicksal, keine Ideologie zu haben, sondern selbst eine zu sein („It has been our fate as a nation not to have ideologies, but to be one"). Amerika ist also eine *ideologische Nation*, was rein deskriptiv zu verstehen ist – der Nationsbegriff ermöglicht Identität, indem man sich zu ihm bekennt. Es handelt sich bei dieser Ideologie des *Amerikanismus* um eine Art politischer Religion, eine Zivilreligion, weshalb bereits Ralph Waldo Emerson festhielt, Amerikaner zu werden sei ein religiöser Akt. Weil die Vereinigten Staaten nicht so sehr Abstammungsgemeinschaft als vielmehr Bekenntnisgemeinschaft sind, spielen nationale Symbole, allen voran die Flagge, in der zivilreligiösen Liturgie eine besondere Rolle – weshalb die Flagge, nicht der Boden, als heilig zu schützen ist.

Für Amerikaner ist ihre nationale Identität deshalb im Gegensatz zu vielen anderen Nationen nicht an einen bestimmten Boden geknüpft, die nationale Identität ist nicht im eigentlichen Sinne verortet. Die Amerikaner haben daher auch von Anfang keine intensiven Bindungen an einen bestimmten Ort entwickelt, denn die politischen Institutionen, nicht ein bestimmter Ort, eine Heimat, machen das Land aus, das Vereinigte Staaten von Amerika heißt.

Die Ideen, die für Amerika zentral sind, beschreibt Seymour Martin Lipset so: Freiheit, Egalitarismus (Gleichheit aller Menschen), Individualismus, Populismus und Laissez-faire. Diese Ideen, auf denen politisch die demokratische Republik ruht, prägen das Land und seine Leute nach wie vor, auch wenn man nicht übersehen darf, daß es stets auch konkurrierende Entwürfe des *American way of life* gab und gibt, die sich nicht über einen Kamm scheren lassen. Die individualistische Orientierung scheint auch im Recht auf das Streben nach Glück (*pursuit of happiness*) auf, das stets die Möglichkeit des Scheiterns einschließt. Die Freiheitsorientierung der Amerikaner kommt darin zum Ausdruck, daß sie dies von ihrer Mentalität her viel eher zu akzeptieren bereit sind als zum Beispiel viele Deutsche. Vor die Alternative Freiheit mit Chancen oder Sicherheit gestellt, wählen die allermeisten Amerikaner die Freiheit. Es ist nicht der Staat, der ihnen das Glück zu garantieren hat.

Aus den politisch-philosophischen und religiös-kulturellen Prinzipien Amerikas ergeben sich auch jene von Kulturkritikern oft überaus beredt beklagten Mißstände. Scheinbar widersprüchliche Aspekte Amerikas sind aber in Wirklichkeit eng miteinander verwoben, weil sie aus den gleichen Prinzipien hervorgehen. Die Vereinigten Staaten sind deshalb einzigartig (was nicht heißt: besser), doch ist diese Einzigartigkeit ein zweischneidiges Schwert (Seymour Martin Lipset): Amerika ist sowohl das Beste wie das Schlechteste, je nachdem, welchen Aspekt man betrachtet. Es ist das religiöseste, optimistischste, patriotischste, das am meisten an Rechten orientierte und das individualistischste Land, zugleich aber auch das Land mit den höchsten Kriminalitätsraten, den meisten Gefängnisinsassen und den meisten Rechtsanwälten pro Kopf der Bevölkerung in allen Ländern der Erde. Positive und negative Aspekte stellen häufig lediglich die beiden Seiten derselben Medaille dar, weshalb es das eine ohne das andere kaum geben kann. Nicht zuletzt sind die großen Unterschiede in der Einkommensverteilung auch Ausdruck einer tief verwurzelten Bereitschaft, die ungleichen Resultate einer zumindest dem Anspruch nach gleichen Freiheit zu akzeptieren, zumal der Stolz auf die eigene Arbeit unter den identitätsstiftenden Faktoren sehr hoch anzusetzen ist. Schon im *Federalist* (Nr. 10) wird die Aufgabe der Regierung darin gesehen, den ungleichen Fähigkeiten (*faculties*) der Menschen beim Erwerb von Eigentum den staatlichen Schutz zu gewähren. Gleichheit im amerikanischen Sinne ist prinzipiell als politische, nicht sozioökonomische Gleichheit gedacht (obwohl der Erfolg von ideologischen Theorien der Gerechtigkeit à la Rawls die wenn auch schwache Präsenz einer sozialdemokratischen Tendenz anzeigt – was zugleich eine Warnung darstellt, nicht zu einem allzu schrecklichen Vereinfacher zu werden).

Amerikas Identität, die Gültigkeit seiner Gründungsideen, stand immer im Spannungsverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit; am spürbarsten wurde dies bei der sogenannte Rassenfrage. Gerade weil Amerika das am meisten moralistische Land der entwickelten Welt ist, rückt der normative Anspruch der eigenen Ideen mit besonderer Schärfe ins Bewußtsein – aber noch die Kritik an der mangelnden Verwirklichung dieser Ideen im Namen eben dieser Ideen beweist die anhaltende Wirkungsmächtigkeit der ideologischen Vision des „amerikanischen Traumes“.

Heimat

Karen Joisten: *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag 2003. 371 S., kt, 49.80 €

Karen Joisten geht in ihrem Werk von der These aus, daß Heimat nicht ein einzelner Gegenstand, sondern vielleicht das hintergründige Thema aller Philosophie überhaupt sei, weil sie auf der Grundverfassung des Menschen als wohnendes und wanderndes Wesen, *homo et habitans et iens* beruht. Einwohnung, Bindung ist für Joisten dabei das Primärphänomen, in das aber immer auch die Erfahrung der Entfernung vom Ursprung mit eingeht. Mit Heidegger und Merleau-Ponty hält sie fest, daß der Raum immer lebensweltlicher, gestimmter und gelebter Raum sei. Sodann werden Heimat und Verortung im Zusammenhang der Zeit aufgewiesen, was zur Folge hat, daß der vulgäre Begriff meßbarer, ausgedehnter Zeit auf Zeiterfahrungen der Ruhe in der Bewegung, der Zukunft im Vergangenen hin zu modifizieren ist. Heimat hat für Joisten zugleich eine essentiell intersubjektive Dimension, die sie in verschiedenen Formen des Sich-Begegnens, des Menschen auf dem Weg zum anderen sichtbar macht.

Der zweite Teil der Untersuchung ist einem bewußt nicht problemgeschichtlich, sondern typologisch orientierten Querschnitt durch drei Grundformen des Heimat-Gedankens gewidmet. Joisten legt dabei einen theozentrischen, einen anthropozentrischen und einen trans-anthropologischen Typus frei.

Die erste Grundform findet sie bei Augustinus in der neuplatonisch-christlichen Gedankenfigur einer Heimkehr (*reditio*) zu Gott. Der zweite Typus wird in einer einfühlsamen und subtilen Interpretation von Camus Philosophie des Absurden freigelegt: Diese Wahl erweist sich als ebenso überraschend wie glücklich. Denn Camus reflektiert die Selbstübersteigerung des Menschen im Zeichen der Nietzscheschen Übermensch-Vision und fragt, im Blick auf Maß, Notwendigkeit (*nemesis*) und Grenze nach einer Heimkehr des Menschen an den ihm zukommenden Ort, womit allein der Nihilismus metaphysischer und politischer Revolte geheilt werden könne: Erwägungen, die in engem Zusammenhang mit Camus' Bruch mit der kommunistischen Ideologie stehen.

Die trans-anthropologische Dimension sieht Joisten schließlich exemplarisch in den späten Schriften des Medientheoretikers und Kulturphilosophen Vilém Flusser realisiert. Flusser hat den Menschen als Schaltknoten im telematischen Informationsnetz vor Augen, das flüchtige „Wir", das unweigerlich die von Heidegger schon in den fünfziger Jahren aufgeworfene Frage nahe legt, ob eine Tilgung aller Entfernung nicht auch Nähe unterbinden müsse.

Karen Joisten versucht zu zeigen, daß heute geführtes menschliches Leben sich niemals in nur einer Dimension abspiele: Lebensvollzüge des Zeitgenossen schließen vielmehr etwa Surfen im Netz und Wandern in der Natur gleichermaßen in sich. Dieser Ansatz hat den bemerkenswerten Vorzug, die Phänomenstruktur von Heimat nicht rückwärtsgewandt explizieren zu müssen.

Ob die Diagnose der verschiedenen Dimensionen die Problematik nicht entschärft und ob es Joisten gelingt, die Integration plausibel zu machen, wird man aber kritisch fragen müssen. Sie greift zu diesem Zweck auf die Konzeption einer „vertieften Erzählung" zurück, die Entsprechung zur Heimkehr in der Selbstdeutung des Menschen. „Denn das Gespür für das im Heimischen des Menschen wurzelnde Gehaltensein ermöglicht es ... , sich eine Vielzahl von Wahrheiten zu erobern, ohne sich auf eine zu reduzieren". Dieser unter anderem auf Ricoeur bezug nehmende, narratologische Ansatz kann meines Erachtens nicht völlig überzeugen, weil Erzählung die Identität menschlichen Daseins nicht konstituieren kann, sondern ein unmittelbares Vertrautsein zwischen Bindung und Ausgriff voraussetzen muß.
Eine deutliche und bedauerliche Unterbelichtung erfährt in Joistens Grundriss die antike und die klassische deutsche Philosophie zwischen Kant, Hegel und Schelling. Aristoteles' Lehre vom *ethos* und seine Resonanz in Hegels Begriff der Sittlichkeit hätte den eigenen Phänomenanalysen wichtige Dimensionen hinzufügen können.

Karen Joistens Werk kommt indes das große Verdienst zu, in Fortschreibung der Husserlschen Explikation des Lebensweltbegriffs, auf die philosophische, anthropologische und ethische Zentralbedeutung von Heimat und Heimkehr eindrücklich verwiesen und in Anknüpfung an ihren Lehrer Richard Wisser, philosophische Stimmen zwischen Jaspers und Bollnow, Scheler und Spranger für eigenständige Erörterungen wieder fruchtbar gemacht zu haben, die in gegenwärtigen Modediskursen kaum mehr gehört werden. Nicht zuletzt legte sie die Arbeit einer Selbstdenkerin vor, der es mit Husserls Maxime um die Sache selbst geht, nicht um bloße Begriffsgeschichte: in all diesen Zügen vollzieht Karen Joistens Werk selbst eine gelungene Heimkehrbewegung, die Fortsetzung verdient.

Harald Seubert

Das bleiche Herz der Revolution

Sophie Dannenberg: *Das bleiche Herz der Revolution*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004. 302 S., br, 19.90 €

Nein, man sollte das nicht tun: Mutmaßungen bezüglich der wahren Autorschaft über den eigentlichen Inhalt eines Buches stellen. Aber es ist verlokkend, wenn – siehe die Affaire um Martin Mosebach und das „Manieren“-Buch des äthiopischen Prinzen – aus dem Buch ein unzeitgemäßer Geist spricht. *Das bleiche Herz der Revolution* ist nun so recht ein Roman, der die etablierten Kulturredakteure auf die Barrikaden treibt; und „Sophie Dannenberg“: Das ist offensichtlich ein Pseudonym und keine junge Debütantin, die mit den Protagonisten und eifrigen Mitläufern der 68er Generation abrechnet und im Namen derer Opfer ein hartes Urteil fällt: schuldig!

Den Rahmen um die zwei sich miteinander verwebenden Handlungsstränge bildet eine dritte Geschichte; die des Emil Caspari. Sie setzt ein mit dem Selbstmord von Casparis Ehefrau. Agathe Caspari erhängt sich, sie tut es mit frisch nachblondierten Haaren, in Kostüm, Nylonstrümpfen und italienischen Wildlederschuhen. Es ist die Depression einer geradezu klassischen Neureichen-Gattin der sechziger Jahre. Agathe verläßt ihr Haus mit Pool am Tegernsee, einen Mann, der sie betrügt, vier Töchter und die Erinnerung an ein abgetriebenes fünftes Kind. Den Lebenslauf des Witwers, Emils Flucht aus Königsberg, erfährt der Leser auf den letzten Seiten des Buches. Der Rahmen faßt das „Dazwischen“ ein.

Das Dazwischen: Das ist zunächst die Frankfurter Universität des Jahres 1967. Professor Aaron Wisent verweigert seine solidarische Unterschrift unter ein Pamphlet der Kommune 1 gegen die „klerikal faschistischen Kräfte der BRD“. Jenes Flugblatt entspringt der Realität; die Namen derer, die sich dereinst positiv zu der studentischen Terrorandrohung äußerten (Günter Grass, Peter Wapnewski, Walter Jens, Gerhard Zwerenz) gehören heute längst zum politischen *mainstream*. Professor Wisent jedenfalls unterschreibt nicht, und sein Assistent, der aufstrebende Wissenschaftler Arber, steht hinter ihm. Beiden soll dies schlecht bekommen. Wisent bezahlt mit seinem Leben, Arber muß auf die sicher geglaubte Nachfolge des Lehrstuhls verzichten.

Viel später, Jahrzehnte sind vergangen, lernt Arber die junge Galeristin Kitty Caspari kennen. Es folgt, als zweiter Teil des Romans, die Geschichte von Kindheit und Jugend der Kitty Caspari als Tochter eines hochideologisierten 68er-Paares. Es ist der Leidensbericht von Erziehung als Experiment und Verbrechen, sexuelle Nötigung des Kindes im Namen der antiödipalen Emanzipation inklusive. Indoktrination ist Alltag, Kittys Wertschätzung durch ihre Eltern hängt davon ab, ob sie artig die „kleine Genossin“ gibt oder sich unversehens als bourgeoise Spießerin entpuppt – etwa, wenn sie die heimische Putzfrau als Putzfrau vorstellt und nicht als „chilenische Kommunistin“. Nicht immer sitzen die Kategorien des Mädchens so sicher, wie die Eltern es wünschen. Dann drohen der „Verräterin“ Liebesentzug und Psychotherapie- brutalstmöglich.

Der Alarmruf der Medienkritik – zumindest jenseits des bürgerlichen Lagers von *FAZ, Welt* und *Deutschlandfunk* – war voraussehbar: „Denunziatorisch“ sei das Buch, eine „schiere Gemeinheit“; die *Frankfurter Rundschau* schimpfte es gar ein „bundesrepublikanisches Kettensägenmassaker“. Kolportageartig verfaßt sei es und zeuge von einem lieblosen Schwarz-weiß-Denken. Damit freilich kommt man dem Kern recht nah, auch wenn solche Leseweisen den hohen Kunstwert der Sprache absichtsvoll übersehen: Der Roman ist in satririsch-entblößender Absicht geschrieben, und das verwundert nicht – liefern doch nach einem Wort Juvenals manche Epochen fast fertige Satiren.

Man könnte gar meinen, es wäre kein Zufall, daß dieser Roman zum neunzigjährigen Jubiläum von Heinrich Manns *Untertan* erscheint. Gleich Manns Meisterwerk ist „Dannenbergs“ Buch ein Epochenroman, der sich – wenn auch verspätet – ähnlicher Stilmittel bedient. Der wilhelminische Pathos wird durch den linken Diskurssermon ersetzt; hier wie dort wird die wirklichkeitskonstruierende Macht der Sprache (Mueller-Skripski: „Alles ist Kommunikation, nichts der Mensch“) als Dekonstruktion der Wirklichkeit entlarvt, und beiden Werken dient die Darstellung der Lächerlichkeit politischer Adepten als satirische Intention und somit als Waffe.

Daß Eckhard Fuhr in der *Welt* leugnet, daß es sich um einen Schlüsselroman handelt, folgt zwar der vorangestellten artigen Versicherung („Reale Personen sind weder abgebildet noch gemeint.“). Und doch ist das Werk *auch* als Schlüsselroman zu lesen, und daran ändert die künstlerische Verfremdung mancher Äußerlichkeiten nichts. Wen anderes als Horst Mahler etwa sollte der umtriebige Szene-Anwalt „Bodo Streicher“ darstellen? Und natürlich bildet „Aaron Wisent“ Adorno ab. Seine Ermordung im Frankfurter Hörsaal dient nicht der Verfremdung, sie ist symbolisch zu lesen. Kenner der Szene von dereinst werden ihre Freude haben, in den detailliert gezeichneten SDS-Proleten die Emporkömmlinge zu dechiffrieren, die hernach und bis heute in Politik und einschlägigen Wissenschaftsfeldern das Sagen haben.

Unerhört im Wortsinne ist die Skizzierung des Ehrgeizlings Mueller-Skripsi („ich bin die Wahrheit und das Licht, und es führt kein Weg zum Lehrstuhl denn durch mich“) alias Jürgen Habermas. Ihm wird bescheinigt, wesentlich

nicht mehr zu sein als ein „großdeutscher *Readers Digest*. Er ist nicht kühn, sondern genau, nicht treu, sondern linientreu. … Droht eine Erkenntnis sein Weltbild zu erschüttern, diffamiert er den Autor."

„Ich allein bestimme den intellektuellen Diskurs in der Bundesrepublik seit nunmehr dreißig Jahren", bescheidet er seinem ehemaligen Konkurrenten Arber. Dieser, so gesteht Mueller-Habermas-Skripski, sei „zu nah an der Wahrheit, würden viele jedenfalls sagen. So weit gehe ich natürlich nicht. Was ist schon Wahrheit, und wozu brauchen wir die. Lieber wollen wir reden, ohne zu wissen worüber. Wir kommunizieren, um eine *Kommunitas* zu sein. Mehr ist eh nicht drin. Oder?"

Eine Kritik, die beklagt, daß hier Eltern in ähnlicher Weise „auf die Anklagebank gezerrt" (Ijoma Mangold in der *Süddeutschen*) würden, wie es jene mit ihrer Vätergeneration taten, übersieht – neben der ausgleichenden Gerechtigkeit, als die man dieses Vorgehen empfinden könnte – vor allem eines: Die damals angeklagte Generation war im Krieg geblieben oder doch zumindest „unschädlich" gemacht – jene, die „Dannenberg" anklagt, leben, und sie leben gut – an den Schalthebeln der Macht. Marijam Lau könnte hinter „Sophie Dannenberg" stehen, oder gar Katharina Rutschky, das seien eher „konservativ durchwirkte Damen" – so stimmt Klaus Harpprecht in der *Zeit* ins muntere Autorenraten ein und sieht am Ende gar „braune Schatten" über das ihn verstörende Werk „kriechen". Es sind dies Einschätzungen, die freilich wieder Anlaß für eine weitere Satire böten. Man selbst freut sich am Ratespaß der Journaille ebenso wie am schlecht verhohlenen Ärger, den dieses Buch Alt- und Neulinken bereitet und weiß es besser: Nein, weder Rutschky noch Lau waren hier tätig, die beiden nicht!

Ellen Kositza

Kleine Geschichten

Peter Bollmann, Ulrich March, Traute Petersen: *Kleine Geschichte der Deutschen*. Schnellroda: Edition Antaios 2004, 191 S., br, 14.00 €

Dies.: *Kleine Geschichte Europas*. Schnellroda: Edition Antaios 2004, 204 S., br, 14.00 €

Die auffällige Interesselosigkeit, mit der ein Großteil der Deutschen die in diesem Frühjahr vollzogene Erweiterung der Europäischen Union, ebenso die Debatte um eine europäische Verfassung oder den möglichen EU-Beitritt der Türkei quittierte, läßt sich nicht zuletzt auf einen Mangel an Kenntnis über das, was Europa eigentlich ist, zurückführen. Die jetzt in der Edition Antaios vorliegende neubearbeitete *Kleine Geschichte Europas* von Peter Bollmann, Ulrich March und Traute Petersen kann hier Abhilfe schaffen. Auf gut 200 Seiten sollen Geschichte und Kultur unseres Kontinents begreifbar gemacht werden, und dies gelingt vorzüglich – trotz oder gerade wegen der Reduktion auf das Grundlegende. Die neun Kapitel teilen die Darstellung nach den wesentlichen Epochen ein, von der indoeuropäischen Besiedelung bis zum aktuellen Stand der europäischen Einigung.

In den einzelnen Abschnitten kommen sowohl politische als auch rechts-, sozial- und kulturgeschichtliche Zusammenhänge zur Sprache. Wesentliche Fachaudrücke – beispielsweise *Polis, Imperium, Ordo* oder *Ancien Régime* – werden ebenso in die Darstellung eingebaut (und erläutert) wie zeitgenössische Zitate und solche aus historiographischer Literatur.

Im Schlußkapitel greifen Bollmann, March und Petersen ihre eingangs gestellte Frage nach einer parallel zur ethnischen verlaufenden geistigen Kontinuität Europas wieder auf , wenn sie *Ratio, Libertas* und *Humanitas* als „geistig-sittliche Zentralbegriffe" hervorheben. Vom Bewußtsein über seine historischen Voraussetzungen wird, so schlußfolgern sie, das weitere Schicksal Europas abhängig sein.

In gleicher Aufmachung liegt von denselben Verfassern auch die *Kleine Geschichte der Deutschen* vor. Im Vorwort dieses Bandes weisen die Autoren auf die Erfordernisse einer knappen Schilderung hin, die manchmal zu Lasten von Differenzierungen geht. Doch darunter leidet der wissenschaftliche Anspruch keineswegs.

Kleinere Ungenauigkeiten, wie die „bedingungslose Kapitulation Deutschlands" (statt der Wehrmacht) am 8. Mai 1945 oder die nicht erwähnte Bedeutung der Massenflucht von DDR-Bürgern hinsichtlich des Zusammenbruchs des SED-Regimes, fallen nicht ins Gewicht angesichts der Leistung der Autoren, mit der sie ihre Ausführungen auf hohem Niveau komprimiert, aber dennoch gut lesbar formulieren. Durch die Epochen hindurch zieht sich die Schilderung der (nicht immer erfolgreichen) Versuche, eine deutsche Identität politisch zu manifestieren: von der Entwicklung einer ostfränkischen Eigenständigkeit, über das mittelalterliche *regnum*, die Reformation und die nationalen Anliegen der Bauern bis zur Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts. Auch die Schilderung der teilweise katastrophalen Zuspitzungen der deutschen Geschichte in jüngster Vergangenheit gelingt den Autoren in sachlicher Ausgewogenheit auf engstem Raum.

Sie lassen an manchen Stellen durchaus wertende Deutungen in den Text einfließen; so über das schon im frühen Mittelalter und dann später immer wieder zu beobachtende Verhalten des deutschen Volkes, in der „Hingabe an die Idee das Naheliegende" zu vernachlässigen oder die noch andauernden Schwierigkeiten, „ein entkrampftes Verhältnis zur Nation und ihrer wechselvollen Geschichte zu entwikkeln".

Christian Vollradt

Macht der inneren Bilder

Gerald Hüther: *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 137 S., kt, 14.90 €

Die Hirnforschung hat in den letzten Jahren fast die Stellung einer neuen Leitwissenschaft erreicht. Wolf Singer, der Leiter des Max Planck Instituts für Neurophysiologie durfte nicht nur den Festvortrag bei Angela Merkels Geburtstagsfeier halten, die baden-württembergische Regierung möchte ihm sogar nachhaltigen Einfluß auf die Bildungseinrichtungen des Landes einräumen. Von solchen Möglichkeiten ist der Göttinger Professor für Neurobiologie Gerald Hüther noch weit entfernt, aber er hat in den vergangenen Jahren einige populäre Bücher geschrieben, die ihn über die Grenzen seines Faches hinaus bekannt gemacht haben.

Hüther möchte auch in seiner neuesten Veröffentlichung die Lebensdienlichkeit biologischer Forschung unter Beweis stellen und Vorbehalte gegenüber ihrer Anwendungsorientierung zerstreuen. Seine Arbeit habe weder mit der Rechtfertigung des *survival of the fittest* zu tun, noch diene sie einer im Kern materialistischen Weltanschauung. Sogar die Wahl des poetischen Begriffs „Bild" für die zentralen, das Leben steuernden Elemente – von der DNA bis zu den Entwürfen der großen Religionsstifter – dient diesem Zweck. Aber damit kommt auch eine Unschärfe ins Spiel, die der Sache nicht nutzt, sowenig wie die Dürftigkeit der ganzen Argumentation, sobald sie sich aus dem Bereich der Naturwissenschaft hinausbewegt. Man kann sicherlich die These akzeptieren, daß vor allem „innere Bilder" zur Entstehung, Entwicklung und Stabilisierung personaler und kollektiver Identität beitragen, aber die lassen sich nicht einfach als „verengende" und „erweiternde" sortieren. Wenn ein Bild den Vorteil der Anschaulichkeit und Konkretheit hat, dann wird es außerdem seine Wirkung verlieren, sobald es diese Merkmale einbüßt. Hüthers Vorschlag, „eine gemeinsame, für alle Menschen und alle Gemeinschaften unterschiedlichster Herkunft und unterschiedlichster Entwicklungsstandards gleichermaßen gültige und attraktive Vision zu schaffen, ein sich global verbreitendes und im Gehirn aller Menschen verankertes inneres Bild zu erzeugen" ist deshalb zum Scheitern verurteilt und alle Bemühungen in diese Richtung nähmen wohl zwangsläufig totalitäre Züge an.

Nirgends wird bei Hüther deutlich, auf welche Weise seine Erkenntnisse an das ethisch Erwünschte angeschlossen werden sollen. Die Naivität, mit der er den heutigen *common sense* als Maßstab setzt, ist ebenso frappierend wie die Unfähigkeit, verschiedene Ebenen der Argumentation zu trennen.

Karlheinz Weißmann



Plädoyer für die angloprotestantische Identität

Samuel Huntington: *Who are we?* Hamburg und Wien: Europa-Verlag 2004. 512 S., geb, 29.90 €

Kritische Literatur über die USA im deutschsprachigen Raum ist seit geraumer Zeit vor allem kritische Literatur über die Ränkespiele der Regierung Bush beziehungsweise des Bush-*Clans* selbst. So sehr diese Art investigativer Journalismus auch notwendig sein mag – er verstellt inzwischen zunehmend den Blick auf grundsätzliche Fragen im Hinblick auf den Zustand und die Zukunftsperspektiven der „einzigen Weltmacht". Vor diesem Hintergrund kommt das neue Buch des renommierten US-Politologen Samuel Huntington gerade recht, das den bezeichnenden Titel *Who are we* trägt. Wer mit diesem Titel das Wort Identitätskrise assoziiert, der liegt durchaus richtig. Huntington kommt unter anderem zu der Erkenntnis, daß weder die Rolle der Weltmacht noch die gesellschaftlich-kulturelle Leitbildfunktion der USA adäquate Paradigmen für die Orientierung der USA zu Beginn des 21. Jahrhunderts seien. Kritisch merkt Huntington an: „Amerika kann nicht zur Welt werden und weiterhin Amerika bleiben. Andere Völker können nicht Amerikaner werden und weiterhin sie selbst bleiben. Amerika ist anders und das Anderssein definiert sich zu einem großen Teil durch seine angloprotestantische Kultur und seine Religiosität." Daß der US-Politologe hier auch und gerade die „Hispanisierung der USA" im Auge hat, hat sich inzwischen herumgesprochen. Die USA könnten durch den Zuwanderungsdruck aus Mexiko zu einem Land mit zwei Sprachen und zwei Kulturen werden, prognostiziert Huntington. Ein Szenario, das er mit aller Entschiedenheit ablehnt. Er ist der Meinung, daß die protestantisch-christliche Identität der USA bewahrt werden müsse – und gerät damit unweigerlich in Widerspruch zum Konzept des Multikulturalismus. Mit welchen Argumenten er dies tut, das ist auch aus europäischer Perspektive von Interesse. Huntington weiß sich mit der weißen US-Amerikaner einig, wenn er feststellt: „Große Teile der amerikanischen Eliten begrüßen die Entwicklung der Vereinigten Staaten zu einer kosmopolitischen Gesellschaft. Andere Eliten favorisieren die imperiale Rolle. Die überwältigende Mehrheit des amerikanischen Volkes hält an der nationalen Alternative fest und möchte die amerikanische Identität, wie sie seit Jahrhunderten besteht, bewahren und stärken." Während Europa dabei ist, mit einem möglichen Beitritt der Türkei zur EU seine Identität endgültig zur Disposition zu stellen, hat in den USA offensichtlich ein Umdenken eingesetzt. Hierfür ist Huntington ein Sprachrohr – andere werden mit Sicherheit folgen.

Michael Wiesberg

Ursprünge

Helmut Zedelmaier: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert, Studien zum 18. Jahrhundert,* Bd 27. Hamburg: Felix Meiner 2003. 330 S., geb, 78.00 €

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet die Annahme einer prinzipiellen Differenz zwischen der heutigen und aller früheren Stellungen zur Ursprungsfrage. Nach Zedelmaier gilt für die Gegenwart, daß der Anfang der Geschichte als solcher nicht erkennbar ist, während in der Vergangenheit die Klärung dieser Frage *conditio sine qua non* der historischen oder sogar der Welterkenntnis war. Darin stimmten das mittelalterliche, das frühneuzeitliche und das aufklärerische Geschichtsdenken prinzipiell überein. Die sich im Laufe der Zeit deutlicher abzeichnenden Unterschiede lagen begründet im wachsenden Zweifel an der Normativität der biblischen Urgeschichte. Zedelmaier gibt in seiner sehr interessanten Untersuchung Aufschlüsse darüber, daß schon die großen Entdeckungsfahrten des 15. und 16. Jahrhunderts zu einer vorsichtigen Infragestellung der traditionellen Anschauungen geführt hatten. Die Erweiterung der Raumvorstellung ging einher mit einer Erweiterung der Vorstellung davon, wie menschliche Kulturen aussehen konnten, und die Begegnung mit den Primitiven lieferte Modelle für den Anfangszustand, die sich von dem der Offenbarung mehr oder weniger deutlich unterschieden. Verbunden mit dem Erkenntniszuwachs war außerdem eine Umwertung der kulturellen Entwicklung selbst. Zedelmaier sieht den „christlichen Zivilisationsprozeß" bestimmt durch eine Deutung der Geschichte als Verfall, da die paradiesischen Anfänge unwiederbringlich verloren gegangen seien, während der „aufklärerische Zivilisationsprozeß" – bei allen kulturkritischen Untertönen – immer vorausgesetzt habe, daß eine allmähliche Verbesserung des Weltzustandes erreicht werde. Allerdings betont der Autor das Nebeneinander eher als das Gegeneinander dieser beiden Vorstellungen in dem von ihm behandelten Zeitraum, wie er auch hervorhebt, daß in beiden Fällen an einem großen sinnvollen Handlungszusammenhang der Menschheitsgeschichte festgehalten wurde. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts sei die Kritik daran schärfer geworden, daß die berechtigten Zweifel an der Offenbarung lediglich durch „Mutmaßungen" über die Anfänge des Menschengeschlechts ersetzt worden seien. Damit begann die Emanzipation der Geschichtswissenschaft, die ihre eigene Methodik ausbildete und sich immer deutlicher nicht nur von den theologischen, sondern auch von den philosophischen Vorgaben löste.

Karlheinz Weißmann


ZU BERECHENBAR
ZU UNBEGRÜNDET
ZU HUMORLOS
ZU DEUTSCH
ZU SOZIALISTISCH
ZU UNLIBERAL
ZU NEOKONSERVATIV
ZU TRADITIONELL
ZU STAATSTRAGEND
ZU SCHWEIZERISCH
JUNGE FREIHEIT
NOVO
DIE WELTWOCHE
ef-magazin
EF-MAGAZIN
MEHR NETTO!
WWW.EF-MAGAZIN.DE
Der Libero
unter den
Meinungsbildnern:
www.ef-magazin.de

Heimat bauen

Pablo de la Riestra: *Vom Umgang mit unseren Häusern*. Waltrop und Leipzig: Manuscriptum 2004. 56 S., br, 16.95 €

Dieter Wieland: *Bauen und Bewahren auf dem Lande,* Bonn: Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz 2003. 78 S., br, 16.95 €

Der heimatlose Vagabund, der nach ökonomischen Erwägungen ebensogut hier wie dort sein Zelt aufzubauen in der Lage ist – sprich: sich auf Zeit „einzumieten" in fremdes Eigentum – entspricht einem Prototyp unserer Zeit. Heimat wird diffus, wo das Heim, die Behausung eine untergeordnete Rolle spielt. Wo Städte durch architektonische Experimente ihr Gesicht verlieren, wo ländlicher Raum durch umgreifende Fertigbauorgien (billig will ich!) charakterlos wird, kann Identität sich nur schwer bilden. Wo sollte sie Wurzeln schlagen – in Beton? Stadtbilder, die unserem Land einst ein Gesicht gaben, sind teilweise bereits durch den Bombenkrieg ausradiert worden, und mancherorts gibt die moderne Architektur den Todesstoß – es gibt keine „kosmopolitische Identität" im global Immergleichen. Die Postmoderne mit ihrem geschichtslosen Eklektizismus, gewagte Begegnungen von italienischem Barock mit großen Glasflächen an monumentaler Betonwand mag man spannend finden und interessant – solche Entwürfe sind ortlos und schlecht geeignet, Identität zu schaffen. Die Bausünde aber beginnt im Kleinen und äußert sich im Detail: was sucht der derzeit beliebte Münchener Rauhputz auf der Scheune aus Stampflehm, was die futuristische Panzerglastür im Bauernhaus, die Hochglanzziegel auf dem Wohnhaus der Jahrhundertwende?

Um das große Thema „Heimat bauen" hat sich seit den siebziger Jahren der bayrische Regisseur und Autor Dieter Wieland verdient gemacht. Sein seit 1978 durch das Deutsche Nationalkomitee für Denkmalschutz immer wieder neu aufgelegter Bildband *Bauen und Bewahren auf dem Lande* zählt zu den Büchern, die man einfach besitzen sollte. Das beinahe didaktisch aufbereitete 80-Seiten-Buch mit seiner so eindrücklichen wie unterhaltsamen Sprache ist kritische Sehschule und Augenschmaus zugleich. In hunderten Bildern hat Wieland festgehalten und haarscharf kommentiert, was das Auge des Vorbeifahrenden längst als unwohligen Eindruck wahrgenommen hat. „Ist es so gleichgültig, ein Zuhause abzustreifen, wie man die Tracht abgelegt hat, wie Truhen und Kästen in den Ofen wanderten? Ist Wohnen nur noch eine Äußerlichkeit? Eine Mode?" Das Unbehagen an modernisierten Städten mit ihren monotonen Straßen und Fassaden, dem Lärm und der Neonreklame setzt Wieland voraus und wendet sich dem Lande zu, wo er „das gleiche Trauerspiel … gleich schäbig und trostlos am Ende" sich wiederholen sieht: „Auch entlang der Dorfstraße sind sie eingebrochen, die bundesdeutschen Einheits-Bungalows, trübe Verpackungen im DIN-Format, zu hoch, zu kurz, zu laut, zu unruhig, zu kleinkariert und aufgedonnert mit Plastic, Glasbaustein und Aluminium. Sie passen nicht in die Landschaft und passen nicht ins Dorf und zu den alten Häusern. Sie wollen auch gar nicht dazu passen, sie wollen … neu sein , besser, komfortabler, sie wollen Stadt sein, Vorstadt immerhin, ein bißchen Film- und Fernsehkitsch dazu. Und dazu mußte das alte Fachwerkhaus fallen – von der Jungbäuerin kam´s wie eine Drohung – sie würde nicht in ein altes Haus hineinheiraten." Dem Heimatschützer geht es nicht ums pittoreske Detail, sondern ums große Ganze, das auch Gebietsreformen, Aufgabe von Selbstverwaltung, Abzug von Behörden, Auflösung uralter Grenzen und Zusammenhänge, Auflösung von Schulen wie Polizeistationen betrifft: Das sei „kein guter Boden für gesundes Selbstbewußtsein, für Seßhaftigkeit, Tradition, Eigenständigkeit. Für ein Gefühl von Heimat, von Zuhause".

Dieter Wielands Fibel zur ländlichen Heimat hat nun seine mehr urban ausgerichtete Ergänzung gefunden: Der *Manuscriptum*-Verlag läßt den Kunstprofessor Pablo de la Riestra gleichermaßen bildstark über den „Umgang mit unseren Häusern" berichten. Wo Wieland Photos sprechen ließ, arbeitet der gebürtige Argentinier und Wahl-Marburger mit kunstfertigen Tuschezeichnungen und am Beispiel des freistehenden Stadthauses. Was machte der „technische und allgemeinzivilistorische Fortschritt" mit diesem deutschen Altbau binnen eines halben Jahrhunderts oder zweier Generationen? De la Riestra illustriert nüchtern und unspektakulär die gängigen Entwicklungsschritte: Die Fensterläden werden abgeschafft – zu unpraktisch. Die hölzernen Sprossenfenster weichen großäugigen Aluminiumblockrahmen – mehr Licht! („Nebenbei wies das Silbrig-Metallne den Hausbesitzer als Menschen des technischen Zeitalters aus".) Plastikrolläden wurden eingesetzt – das spart die Vorhänge. Als die roten Ziegel durch dunkelbraun engobierte Betondachsteine ersetzt werden, hat das Stadthaus längst sein einst würdiges Antlitz verloren. Es folgen die Vergrößerung des Eingangs, der Austausch der alten Lampe, die kastenförmige Verbreiterung der traditionellen Dachgaube, schließlich die Verkachelung des Sockels und der Anbau einer Garage. Weitere Kapitel mit entsprechenden Zeichnungen handeln von „Zaun und Haus", „Balkon und Haus" oder dem „Tag, an dem ein Dach erlosch".

De la Riestra beschreibt solche geschichtsvergessene Traditionslosigkeit als eine sehr deutsche Art der Vergangenheitsbewältigung: „Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war auf der halben Welt von großem Optimismus, geradezu von einer Fortschritts-

gläubigkeit geprägt, in Deutschland zusätzlich von dem Willen, mit der Vergangenheit Schluß zu machen. In einer recht undifferenzierten Sicht der Dinge wurde die Vergangenheit pauschal für das Unheil des Krieges verantwortlich gemacht. Diese ... sachlich unhaltbare Vorstellung empfand fast alles Alte als kriegsverdächtig oder als Symbol kriegerischen Unheils, auch das, was zeitlich ganz weit entfernt lag, wie Barock, Renaissance und Gotik. Mit der alten Zeit wurde auch ihre wichtigste gegenständliche Repräsentanz, die alte Architektur, verurteilt."

Den Giftstachel der Polemik und die gelegentlich unverhohlene Häme, die Dieter Wielands Büchlein gerade zu einem rechten Lesespaß machten, versucht de la Riestra dabei höflich zurückzuhalten. Wer *partout* sein liebstes Statussymbol vor klimatischen Einflüssen geschützt sehen will und sich deshalb eines Garagenanbaus nicht enthalten kann, wer sich ohne Satellitenschüssel nicht ausreichend informiert oder unterhalten wähnt, der stößt hier auf Verständnis, dem zeigt der Autor moderate Lösungen auf – unideologisch und hilfreich. „Was gäbe es Legitimeres, als sich durch Neuerungen geänderten Bedürfnissen anzupassen und sich Gutes zu gönnen?

Das alles ist nachvollziehbar. Das eigentliche Problem ist der Einfluß einer Hausgestaltung auf den öffentlichen Raum. Ist das Innere des Hauses heilige Privatsphäre, so stellt das Haus in der Straße ein Kettenglied des öffentlichen Stadtraums dar, auf den es einwirkt. Die persönliche Freiheit tritt hier in Spannung zur Außenwelt."

Im Anhang dokumentiert der Autor noch einmal die städtebauliche Wirklichkeit per Photo. Stilblüten wie der „bayerische Bauernbalkon eines Nicht-Bauernhauses in Nicht-Bayern" – fürwahr keine Ausnahme! – werfen hier die Frage auf: lachen oder weinen?

Einen deutlichen Seitenhieb übrigens auf ein gängiges Klischee des Denkmalschutzes verkneift sich der Autor nicht: Die Behauptung vieler Denkmalpfleger, moderne Architektur habe nach dem Krieg so viel zerstört wie der Krieg selbst, habe angesichts der Auslöschung ganzer Städte „höchstens etwas mit einer problematischen politischen Korrektheit zu tun".

Als – leider nurmehr antiquarisch erhältlicher – Klassiker über Sinn und Schande des be- und verbauten Lebensraums gilt Die gemordete Stadt von Wolf Jobst Siedler und Elisabeth Niggemeyer von 1964. Mittels reichhaltiger und suggestiver photographischer Bebilderung, kongenial ergänzt durch Siedlersche Essayistik wird der Verfall einer Großstadt – Berlin – vor Augen geführt: Großbürgerliche Villen versus vorstädtische Bungalows, Schinkel-Laternen und schmiedeeiserne Kandelaber versus Langfeld-Leuchstoff-Leuchten auf Auslegmasten, Hinterhofatmosphäre versus leere Plastikbänke vor Kunst am Bau. Es weicht: der Bürger, der Nachbar; es entsteht: der Verbraucher. Er fristet sein Dasein hinter renovierten und gereinigten Fassaden, die längst von denen in München, Wilhelmshaven oder Köln kaum zu unterscheiden sind.

Ellen Kositza

Merkzeichen

Gert Melville und Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*. Köln: Böhlau 2004. 300 S., geb, 39.90 €

Der Untertitel des Buches signalisiert schon, um welche Perspektive auf das Thema „Identität" es geht: Identität als „Konstruktion", in diesem Fall als „Konstruktion" durch Institutionen. Dabei hebt der Herausgeber Karl-Siegbert Rehberg in einem einleitenden Beitrag ausdrücklich darauf ab, daß alle Institutionen als historische Erscheinungen versuchen müssen, Kontrolle über ihre „Eigengeschichte" zu gewinnen, verstanden als „mythisierende … Selbsthistorisierung sozialer Beziehungen". Ausdrücklich wendet sich Rehberg in diesem Zusammenhang gegen seinen Lehrer Arnold Gehlen und den Thesen von Jan Assmann zu, der einen Zusammenhang von Reflexivität und Identität behauptet und damit der Vorstellung widerspricht, als ob Identität nur in primitiven Zuständen nicht hinterfragter Selbstverständlichkeit möglich sei.

Die bevorzugte Form institutioneller Identität ist der „Kontinuierungsmythos", der die Notwendigkeit der Entstehung und der fortdauernden Existenz einer Einrichtung legitimiert; sollte ein revolutionärer Bruch notwendig sein, wird versucht, die „Erinnerungslükken" möglichst rasch auszufüllen. Das alles ist gar nicht denunziatorisch gemeint, sondern als Feststellung von Sachverhalten. Dementsprechend sollen Historiker und Gesellschaftswissenschafter – so Rehberg – wohl als „Mythenjäger" (Norbert Elias) auftreten, müssen sich aber darüber klar sein, daß ohne Identitätsstiftung qua Mythos keine soziale Existenz und keine Institution möglich wäre.

Der Rezensent findet allerdings, daß die „Mythenjagd" nicht in allen Teilen dieses Sammelbandes gleich erfolgreich war. Vor allem die Beiträge des ersten („Mythen") und des dritten Abschnitts („Diskursive Zeitordnungen") sind zu literarisch orientiert oder zu spezialistisch, um im Hinblick auf die übergeordnete Fragestellung wirklich aussagekräftig zu wirken. Anders steht es mit dem zweiten Teil („Geschichtspolitik und Selbsttraditionalisierung"), wobei vor allem dem Aufsatz von Hartmut Bergenthum und Winfried Speitkamp über Identitätsbildung in afrikanischen Staaten und dem Aufsatz von Hans Vorländer über „Verfassungsgeschichten" Aufmerksamkeit gebührt.

Martin Voelkel

Flucht über das Haff

Patricia Clough: *In langer Reihe über das Haff – Die Flucht der Trakehner aus Ostpreußen.* München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004. 208 S., 10 Fotos, geb, 19.90 €

Wegen des gewählten Themas – die Evakuierung und Flucht des Trakehner Gestüts am Ende des Zweiten Weltkrieges – verdient das Buch eigentlich keine besondere Aufmerksamkeit, wenn auch Pferdefreunde an mancher Einzelheit interessiert sein dürften; die damaligen Vorgänge sind weitgehend bekannt. Bemerkenswert ist es, daß eine englische Journalistin sich nicht nur mit dem Untergangs des einst weltberühmten Gestüts in Ostpreußen befaßt, sondern in diesem Zusammenhang auch die Umstände ohne Beschönigung schildert, unter denen Verbündete Großbritanniens, Stalins Rote Armee, die östliche Provinz des Deutschen Reiches eroberte und verwüstete und deren Menschen verfolgte, ermordete, schändete. In Großbritannien ist den breiten Volksschichten wie auch den Gebildeten wenig bekannt vom Vorgehen der Sowjets gegen die Zivilbevölkerung in Ostdeutschland. Aber auch die junge deutsche Generation verfügt kaum über fundiertes Wissen im Hinblick auf dieses Kapitel der deutschen Geschichte.

Daher ist es durchaus verdienstvoll, daß eine Britin sich des Themas annimmt und daß ein renommierter deutscher Verlag das Buch in einer erstaunlich großen Startauflage (30 000 Exemplare) präsentiert. Bemerkenswert im übrigen, daß das auf Englisch geschriebene Manuskript offenbar in Großbritannien keinen Verleger gefunden hat; jedenfalls ist bislang keine englischsprachige Ausgabe herausgekommen.

Patricia Clough stellt die leitenden Persönlichkeiten des Gestüts vor und erweckt den Eindruck, daß diese als gestandene Konservative dem Nationalsozialismus abhold waren (was nicht ausgeschlossen ist), so daß angeblich „die Gestapo das Gestüt nicht aus den Augen ließ“. Als sie angesichts der sich nähernden Front bestrebt waren, rechtzeitig wenigstens die wertvollsten Zuchttiere der immerhin 56 000 registrierten Trakehner in den Westen zu evakuieren, wurden sie durch den unsäglichen Gauleiter von Ostpreußen, Koch, daran gehindert, jener dubiosen Figur, die von Kennern der damaligen Szene als Nationalbolschewist bezeichnet wurde und der sich nicht nur am Ende des Krieges gegen seine ostpreußischen Landsleute versündigte, sondern bereits vorher durch brutalste Machtausübung in der Ukraine die großen Sympathien der Ukrainer für Deutschland verspielt hatte. Bedauerlicherweise besteht die Charakterisierung Kochs aus der Feder von Patricia Clough im wesentlichen aus Klatsch und Tratsch; man hätte sich von ihr ein fundiertes Quellenstudium über diesen Erich Koch gewünscht, der schließlich, in Warschau zu Tode verurteilt, dort an Altersschwäche starb.

Anschaulich schildert Clough die unendlichen Strapazen, die schließlich die verschiedenen Trecks mit den Pferden zu überstehen hatten, als sie sich in letzter Minute dennoch auf Initiative des Personals des Gestüts auf den Marsch nach Westen machen konnten. Dabei erfährt der Leser auch Ausführliches über die Greuel der Roten Armee, über sinnlose Gewaltorgien, über menschenverachtendes Vorgehen, was allerdings von der britischen Autorin damit begründet wird, daß sich die Sowjets wegen der deutschen Verbrechen in der UdSSR lediglich gerächt hätten. Fälschlich behauptet sie, die deutschen Soldaten hätten während des Rußlandfeldzuges einen „Freibrief für Barbarei“ von der Führung erhalten. Über Preußen fällt manch positives Wort; so ist von der „preußischen Einfachheit und Sparsamkeit“ einmal die Rede, wie überhaupt die tüchtigen Männer und Frauen des Gestüts die ganze Sympathie von Patricia Clough haben.

Nach den Strapazen der Flucht erreichen weniger als eintausend Trakehner den Westen. Die meisten kamen um, viele wurden von den Sowjets, aber auch von den Polen als Kriegsbeute betrachtet. Die Sowjets richteten in Kirow ein großes Trakehner-Gestüt aus erbeuteten ostpreußischen Pferden ein. Obwohl die Ausgangssituation für den Aufbau einer neuen Trakehner-Zucht denkbar ungünstig war, gelang es der engagierten Arbeit vieler Fachleute, nach dem Krieg im Westen eine neue Zucht aufzubauen. Heute gibt es in der Bundesrepublik 2 800 Züchter des Trakehner Pferdes mit 4 500 registrierten Zuchtstuten und 280 Hengsten. In dreißig Ländern findet man weitere Gestüte.

Ein paar Kleinigkeiten sollten bei einer Neuauflage korrigiert werden; beispielsweise lautet die Bezeichnung eines der niederen Ränge der Politischen Leiter weder „Ortsgruppenführer“ noch „Ortsleiter“, sondern „Ortsgruppenleiter“. Statt „Bauernnotbewegung“ sollte man die korrekte historische Bezeichnung „Landvolksbewegung“ verwenden.

Patricia Clough verweist am Ende ihres Buches auf die zweieinhalb Millionen Ostpreußen, die vertrieben, und auf Hunderttausende, die getötet wurden. „Seit fast 60 Jahren waren ihre Erlebnisse, ihre Leiden und Verluste zwar kein Geheimnis, aber einem seltsamen Tabu unterworfen. Ihre Geschichte wurde aus dem öffentlichen Bewußtsein gewissermaßen getilgt. Doch die Tatsache, daß Millionen von Deutschen ebenso wie ihre Opfer schrecklich gelitten hatten und daß auch anderswo Schuld lag, war immer noch zu heikel.“ Heute, so meint Clough, „kann die Geschichte des schrecklichsten Kapitels der europäischen Geschichte endlich in ihrer Gänze erinnert und verstanden werden.“

Hans-Joachim von Leesen

Kurz notiert

Der Aufstieg der USA zur politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Großmacht war die vielleicht bedeutendste historische Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte. Transatlantischen Enthusiasmus hat diese Entwicklung in Europa nur in seltenen Fällen ausgelöst; als zu unterschiedlich wurden amerikanische und europäische Identität empfunden. Ausgehend von der Vereidigungsrede des amtierenden amerikanischen Präsidenten George W. Bush aus dem Januar 2001 suchen der Bayreuther Politikwissenschaftler Konrad Löw und Wolfgang Effenberger in ihrem neuesten Buch *Pax americana* nach den historischen und ideengeschichtlichen Wurzeln des Selbstverständnisses der „großen Republik des Westens". Ihr besonderes Augenmerk legen die beiden Autoren dabei im Gegensatz zu anderen Darstellungen auf Zusammenhänge und Parallelen im Aufstieg des frühen England und des frühen Amerika und auf die normannischen Wurzeln der Angelsachsen und spannen den Bogen dann bis in die heutige Zeit zum Bilanzskandal um das Energieunternehmen Enron, die Anschläge vom 11. September 2001 und die Kriege im Irak und in Afghanistan.

Für die Zukunft prognostizieren Löw und Effenberger einen langanhaltenden „Krieg nach dem Krieg" im Irak und das Ende der Staatengemeinschaft durch den Beginn eines amerikanischen Imperialismus.

Wolfgang Effenberger und Konrad Löw: *Pax americana? Die Geschichte einer Weltmacht von ihren angelsächsischen Wurzeln bis heute*. München: Herbig 2004. 671 S., geb, 48.00 €

—

Bei den Europawahlen dieses Jahres waren insbesondere Gruppierungen erfolgreich, die Kritik an den Brüsseler Institutionen in den Mittelpunkt ihrer Kampagne stellten oder die EU rundweg ablehnten. Dieses politische Spektrum, dessen Grundnenner der Widerstand gegen eine fortschreitende europäische Integration darstellt, ist traditionell in sich stark ausdifferenziert. Der FPÖ-Europaabgeordnete Andreas Mölzer versucht mit einer von ihm herausgegebenen Dokumentation Licht in das oftmals recht diffuse Gesamtbild der sogenannten europäischen Rechtsparteien zu bringen und läßt die Verfemten nach einigen einleitenden, grundsätzlichen Aufsätzen selbst zu Wort kommen. Herausgekommen ist eine naturgemäß sehr widersprüchliche, aber interessante Mischung, die unter anderem Sloweniens Sozialdemokraten, den belgischen Vlaams Blok und die deutschen Republikaner, Sinn Féin und die Lega Nord, Schottlands Autonomisten und Serbiens Ultranationalisten, die Dänische Volkspartei und die Union für Südtirol, den Schweizer Christoph Blocher, den FN-Cheftheoretiker Bruno Gollnisch und die Italienerin Alessandra Mussolini umfaßt.

Andreas Mölzer (Hrsg.): *Europa im rechten Licht – Rechtsdemokraten und Patrioten über Zustand und Zukunft des Kontinents*. Wien: Zur Zeit-Edition 2004. 225 S., br, 19.90 €

—

Der deutsche Adel spielte immer eine exponierte Rolle, wenn es um Begründungen für die deutsche Sonderwegsthese und um eine Erklärung der Blockaden von „Fortschritt", „Demokratisierung" und „Modernisierung" ging, so daß in den Deutungen der „deutschen Katastrophe" der Adel eine ständig präsente Größe ist, über deren politische Spätphase viel behauptet und erstaunlich wenig geforscht wurde. Stephan Malinowski überprüfte die diversen Mythenbildungen nun in einer empirischen Untersuchung, für die er zahlreiche ungedruckte Archivquellen und adlige Autobiographien auswertete. Seine sozialwissenschaftliche Studie *Vom König zum Führer* konzentriert sich dabei auf fünf Fragenkomplexe: Malinowsky untersucht, inwieweit der Adel insbesondere im 20. Jahrhundert nur eine *imaged community* war, dessen Rolle durch weitere Binnendifferenzierungen erst konkretisiert werden muß, versucht die Annäherungen und Entfernungen zwischen Adel und Bürgertum im Kaiserreich nachzuvollziehen, untersucht die Reaktionen auf die Zäsur von 1918, stellt die Organisationsversuche und inneradligen Konflikte von Bismarck bis Hitler dar und fragt schließlich nach der Beziehung zwischen Adel und Nationalsozialismus.

Stephan Malinowski: *Vom König zum Führer – Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat*. Berlin: Akademie 2003, *Elitenwandel in der Moderne*, Bd 4. 660 S., geb, 59.80 €

—

Viele konservative Interpretationen der Aufklärung sind durch Skepsis oder offene Ablehnung geprägt und rücken jene Seiten der Wirklichkeit wieder in den Vordergrund, die die generalisierende Verstandeskultur der Aufklärung vernachlässigt hatte: das Irrationale, das Historische und Individuelle und die Sinnhaftigkeit des religiösen Glaubens als einer eigenen spezifischen Erscheinung des geistigen Lebens. Der konservative Philosoph Jochen Schaare hingegen bewertet die Aufklärung prinzipiell positiv, da er sie nicht einfach als Rationalismus deklariert, sondern im Kern als Autonomie des Denkens und Selbstbestimmung im Handeln definiert. Seine „Beiträge zu

einer Philosophie der Aufklärung, des Realismus und der Lebenskunst" überraschen durch eine Vielfalt an Zugriffen auf sein Thema, das er beispielsweise auch über den anthropologisch-personalistischen Realismus Nietzsches oder eine Untersuchung des antiken Humanismus bei Demokrit, Epiktet und Cicero zu erschließen sucht. Schaares Schlußplädoyer ist freilich so modernekritisch, daß man sich fragt, ob er nicht doch eher der Gegenaufklärung zuzurechnen ist.

Jochen Schaare: *Von der Illusion zur Realität – Beiträge zu einer Philosophie der Aufklärung, des Realismus und der Lebenskunst*. Neustadt am Rübenberge: Angelika Lenz Verlag 2003. 644 S., br, 36.90 €

—

Dieses Buch ist ein dünnes Buch: vom Umfang her ebenso wie vom Inhalt. Wer also glaubt, daß man trotz des – neokommunistischen – Verlages oder des Autors – der sich rühmt, für den „Bund der Antifaschisten" eine Ausstellung organisiert zu haben – auf einen gewissen Erkenntniszuwachs rechnen darf, sieht sich enttäuscht. Die einzige originelle Erwägung, nämlich die, daß Mohler sich nicht (!) als Erben der Konservativen Revolution betrachtet habe, dient auch nur der Denunziation: Mohler sei immer ein Nazi gewesen, bloß etwas intelligenter als die anderen und taktisch begabter.

Thomas Willms: *Armin Mohler. Von der CSU zum Neofaschismus*, PapyRossa Hochschulschriften, Bd 54. Köln: PapyRossa, 2004. 122 S., kt, 12.50 €

—

Schon Frank Zappa hat von der Gegenkultur der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts behauptet, sie sei bloß eine Erfindung der Medien gewesen und die späte Kritische Theorie stellte resigniert fest, daß Pop vorhandene Protestbewegungen kanalisiert, Subversives in einen Verkaufserfolg verwandelt und somit den Begriff des Widerstandes auf eine hedonistische Konsumentenideologie des Einzelnen reduziert. Christian Sebastian Moser untersucht im dritten Band der Reihe „Kultur-Kritik" der „edition fatal" inwieweit die Popästhetik wirklich nur gewissen vorhersagbaren Schemata der Kulturindustrie folgt oder aber doch ein signifikanter Exponent für dissidente gesellschaftspolitische Inhalte und somit eine Spielwiese für progressive Mikropolitik innerhalb der westlichen Konsumkulturen ist. Der Autor kommt in seiner Studie zu dem Ergebnis, daß insbesondere in den neunziger Jahren die Kulturindustrie keine inhaltlichen Differenzen, sondern formale und ästhetische Unterschiede inszenierte, was zu einer formalen Scheinpluralisierung bei gleichzeitiger Stärkung der ökonomischen Zentren führte, was aber nicht bedeute, daß die Ikonographie populärer Kultur ausschließlich unabänderlichen oder kapitalistisch determinierten Gesetzmäßigkeiten gehorche.

Christian Sebastian Moser: *Image und Popkultur – Imagedifferenzen als vorherrschendes Narrativ der Popmusik der 1990er Jahre*. München: edition fatal 2004, *Kultur-Kritik*, Bd 3. 255 S., br, 21.00 €

—

Jan Mlynarik, zu Zeiten des Kalten Krieges Dissident und Unterzeichner der „Charta 77" und heute Professor für slowakische Geschichte an der Karls-Universität in Prag, untersucht in seinem neuesten Buch *Fortgesetzte Vertreibung* die Geschichte des jahrhundertelang zu Niederösterreich gehörigen Weitrauer Gebiets, das nach dem Ersten Weltkrieg tschechoslowakisch, nach 1938 reichsdeutsch und nach 1945 wiederum tschechoslowakisch wurde. Obwohl die Mehrheit der Bewohner dieses nur 20 Dörfer umfassenden und einige Tausend Einwohner zählenden Gebiets von der Volkszugehörigkeit Tschechen waren, waren sie aus altösterreichischer Loyalität 1938 überwiegend für den Anschluß an das Reich, was die Weitra-Gegend nach dem Kriegsende Ziel einer gnadenlosen Strafaktion selbsternannter Revolutionsgarden und dessen Bewohner bis in die fünfziger Jahre hinein zum Opfer mehrerer Vertreibungsaktionen werden ließ. Mlynarik zeichnet akribisch die Mikrogeschichte einer Region über Jahrhunderte und ihre Tragödie in der unmittelbaren Nachkriegszeit hinweg nach und verfolgt akribisch die Entwicklung des Weitra-Gebietes, um „im ganz Kleinen das Große [zu] erahnen oder gar stellvertretend dar[zu]stellen".

Jan Mlynarik: *Fortgesetzte Vertreibung – Vorgänge im tschechischen Grenzgebiet 1945–1953*. München: Herbig 2003. 480 S., geb, 39.90 €

—

Auf dem schnellebigen Markt der geistigen Modeerscheinungen war in den vergangenen Jahrzehnten viel von *New Age* die Rede. Dabei geraten aber auch oft zu Unrecht neue Denkansätze wie Tiefenökologie, Chaosforschung und Geophysiologie in den Ruch des Unseriösen. Im zweiten Hörfunkprogramm des Bayerischen Rundfunks hat in den letzten Jahren die Sendung „Redaktion Kulturkritik" eine Reihe von Gesprächen mit prominenten Vertretern alternativer Wissenschaften gesendet, die nun – allerdings teilweise gekürzt – in einem Sammelband zusammengefaßt wurden, der unter anderem Interviews mit Hans-Peter Dürr, Rupert Sheldrake, Fritjof Capra, Ernst-Ulrich von Weizsäcker, Eugen Drewermann, James Lovelock und Gerd Binnig enthält.

Geseko von Lüpke (Hrsg.): *Politik des Herzens. Nachhaltige Konzepte für das 21. Jahrhundert. Gespräche mit den Weisen unserer Zeit*. Engerda: Arun 2003. 407 S., br, 19.95 €

—